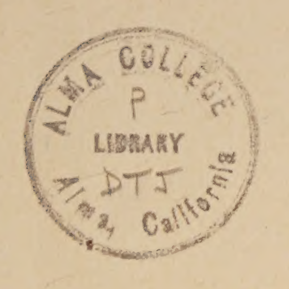
DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. III. SERIE
BEGRÜNDET VON DR. ERNST COMMER

HERAUSGEBER
DR. G. M. HÄFELE O.P.
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG
UNTER MITWIRKUNG VON PROFESSOREN DERSELBEN UNIVERSITÄT



28. BAND / 1950
JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE: 64. JAHRGANG

REDAKTION: ALBERTINUM, FREIBURG IN DER SCHWEIZ
DRUCK UND ADMINISTRATION: PAULUSDRUCKEREI FREIBURG





Photo P. Vicaire O. P., Fribourg

QVOS · DESIDERIO · COLLIVM · SVPERNORVM
SVRSVM · VECTVS · RELIQVISTI
ABBATIS · CELLAE · DECVS · MAGISTER · FRIBVRGENSIS
DIVI · THOMAE · DISCIPVLI · PER · ORBEM
TVRMATIM · LVGENTES
IN · MONTIBVS · NVNC · AETERNIS · TVTO · POSITVM
SALVERE · PATREMQVE · DVCEMQVE · IVBENT

Dr. P. Gallus M. Manser O. P.

Fortis in Fide

In der Morgenfrühe des 20. Februar ist P. Manser im 84. Lebensjahre selig in Gott verschieden. In pietätvoller Dankbarkeit legen wir dem langjährigen Herausgeber des « Divus Thomas » ein bescheidenes Gedenkblatt aufs frische Grab.

Joseph Anton wurde am 25. Juli 1866 aus einer währschaften Bauernfamilie geboren. Seine Wiege stand droben in Schwarzenegg, Pfarrei Brülisau, am Fuße des Hohen Kasten und Säntis. Pfarrer A. Falk hatte im geweckten, an harte Arbeit gewöhnten Sennenbuben bald den Beruf zu Höherem entdeckt, und vertraute ihn darum im Jahre 1880 den Benediktinern von Maria-Einsiedeln zur Ausbildung und Erziehung an. Dort schloß Manser enge Freundschaft mit dem Schwarzwälder Salomon Benz, dem nachmaligen P. Meinrad O. S. B. Doch im Jahre 1886 trieb es ihn über den St. Gotthard dem Süden zu, wo er (1886-88) im erzbischöfl. Seminar zu Monza dem Studium der Philosophie und dann (1888-90) in Mailand dem der Theologie oblag. Vorzügliche Lehrer weckten hier in ihm die Liebe zur spekulativen Erforschung der Wahrheit. Als jedoch im Herbst 1890 die Theol. Fakultät in Freiburg eröffnet wurde, hielt es ihn nicht länger in der Fremde ; er war unter den Ersten, die sich immatrikulieren ließen. Namentlich P. Berthier O. P. und P. Coconnier O. P. wiesen dem strebsamen jungen Mann den Weg zum richtigen Verständnis der Lehre des hl. Thomas ; hier vollzog sich in ihm die radikale Wendung zum strengen Thomismus, der er in seiner spätern Dissertation : « Possibilitas praemotionis physicae thomisticae in actibus liberis naturalibus iuxta mentem Divi Aquinatis » klaren Ausdruck gab. Hier begann auch in ihm der Entschluß zum Eintritt in die Ordensfamilie des Englischen Lehrers zu reifen. Indessen wurde er am 24. August 1892 von Bischof Augustinus Egger, der auf den vielversprechenden Appenzeller die größten Hoffnungen setzte, in St. Gallen zum Priester geweiht. 1893 folgte er einem Rufe von Francis Bourne, dem späteren Erzbischof von Westminster und Kardinal, damals Regens des Diözesanseminars zu Wonersh (England), um daselbst während zwei Jahren Philosophie zu dozieren. Zwischenhinein wurde er (Juli 1894) in Freiburg zum Doktor der Theologie promoviert. Im Gehorsam gegen seinen Diözesanbischof trat er im Sommer 1895 den Posten eines Kaplans in der großen Pfarrei Goßau St. G., der sog. « Metropole des Fürstenlandes » an, wo ihn herzliche Freundschaft mit dem dortigen Pfarrer Robert Bürkler, nachmaligem Bischof von St. Gallen, verband und wo er während nahezu zwei Jahren eine außerordentlich gesegnete und nachhaltige seelsorgliche Tätigkeit entfaltete. Doch der innere Drang zum Ordensstand und zur Wissenschaft ließ ihm keine Ruhe. Mit Tränen in den Augen gab der sonst so nüchterne, scheinbar harte Bischof Augustinus schließlich im Frühjahr 1897 die Zustimmung, daß Manser am 20. Juni in Venlo, dem Noviziatskloster der deutschen Ordensprovinz, als P. Gallus Maria das Ordenskleid der Predigerbrüder nehme. Nach abgelegter einfacher Profeß dozierte er dann für ganz kurze Zeit Moraltheologie im Ordensstudium zu Düsseldorf, und schon legte der damalige Ordensgeneral P. Andeas Frühwirth die Hand auf ihn, um ihn im Herbst 1898 als Subregens an das Theologenkonvikt Canisianum nach Freiburg zu berufen. Jedermann wußte, daß das nur die Vorstufe für eine Professur

sein sollte, und tatsächlich mußte P. Manser im Wintersemester 1899/1900 einen Lehrstuhl für Philosophie (Logik und Ontologie) und Geschichte der Philosophie an der Universität übernehmen, den er auch beibehalten hat bis zum Rücktritt im Jahre 1942.

Jetzt war P. Manser so recht in seinem Element! Mit staunenswerter Zähigkeit und Ausdauer, mit einzigartiger Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit arbeitete er sich in die ihm gestellte Lebensaufgabe hinein ; den Lehrstuhl betrachtete er als sein eigentliches Wirkungsfeld. Und dann kamen die Ämter, die ihm die Fakultät (Dekan 1907/08 und 1925/26) und die Universität übertrugen. Was er gewirkt hat in den vier Jahren seines Rektorates (1914-18) in der außerordentlich schwierigen Zeit des 1. Weltkrieges, bleibt unauslöschlich eingeprägt in den Annalen unserer Hochschule. — Relativ spät ist er mit wissenschaftlichen Publikationen in eine größere Öffentlichkeit getreten. Sie waren die reife Frucht seiner Lehrtätigkeit. Für dieselben wählte er (von 1908 an) vor allem Commers « Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie » (später Divus Thomas), das ihn schon von seinen Studienjahren an gefesselt hatte. Und als der verdiente Gründer der Zeitschrift für die Zukunft und Entwicklung seines Werkes bedacht sein mußte, lenkte er sein Auge vor allem auf P. Manser. Und so trat er, wenn auch mit gewissem Widerstreben, 1922 in die Schriftleitung ein. Nun hatte er reichlich Gelegenheit, sein gewaltiges gesammeltes Material über « Wesen des Thomismus » und « Naturrecht » in die Öffentlichkeit zu bringen und den internationalen Ruf des « Divus Thomas » neu zu begründen und zu festigen. — P. Manser wollte und konnte kein « trockener » Kathedergelehrter und Schriftsteller sein : was er dozierte und schrieb, war immer packend und anregend. Und es drängte ihn auch, die tieferfaßte und wirklich gelebte Wahrheit aus dem Hörsaal ins Volk hinauszutragen, in Predigten, Vorträgen und Zeitungsartikeln, und von hoher Warte aus das Licht der soliden Prinzipien strahlen zu lassen, nicht bloß in religiöse, sondern auch soziale und politische Belange hinein. — Wir staunen über die vielseitige Tätigkeit, die er in seinen bessern Jahren entfaltet hatte. Die Kraft hiezu hatte er geschöpft aus seiner festen Glaubensüberzeugung und seinem innerlichen, wahrhaft priesterlichen Gebetsleben.

Und das führt uns zu einer andern Charaktereigenschaft des Verewigten : wir meinen seine wandellose Treue (fidelitas). Treu blieb er immer seiner Bergheimat : in seinem ganzen Gehaben, in Wort und Schrift konnte und wollte er den bodenständigen Appenzeller I. Rh. nicht verleugnen. Treue zur heiligen Kirche, die ihm einst von seinen tiefreligiösen Eltern und seinem glaubensstarken Pfarrer eingeprägt worden war. Treue zur Lehre des hl. Thomas, die er, ohne sich gegenüber dem Fortschritt zu verschließen, bei jeder Gelegenheit klar und unerschrocken verfocht. Treue gegenüber der katholischen Universität, deren Anfang, deren schwere Gefahren und neueste Entwicklung er wirklich miterlebt hatte und für die ihm keine Arbeit und kein Opfer zu schwer war, Treue gegenüber seinen Freunden, unter denen die ehemaligen Schüler und der Schweiz. Studentenverein den ersten Platz einnahmen.

Als Pater Manser 1942 mit wehem Herzen die Lehrtätigkeit aufgab, zog er sich für vier Jahre in das Dominikanerinnenkloster in Wil St. G. zurück, um dort in Ruhe an seinem « Naturrecht » zu arbeiten. Aber im Jahre 1946 führte ihn eigentliches Heimweh wieder in sein liebes Freiburg zurück. — In seiner letzten Krankheit kämpfte er, kraft seiner zähen Natur und unbeugsamen Willensstärke, während fünf Wochen gegen den Tod an. Aber schließlich hat er, im Lehnstuhl aufrecht sitzend, in voller Ruhe, bei klarem Bewußtsein, das Auge fest auf das Kruzifix gerichtet, ihm den schuldigen Tribut geleistet. *Fortis in fide!*

Gallus M. Häfele O. P.

Das heilige Meßopfer
im Lichte der Grundsätze des hl. Thomas über das Opfer

Von Professor Dr. Georg Lorenz BAUER

Die nachtridentinische theologische Spekulation über das Opfer ist teils bewußt, teils unbewußt über die noch während des Konzils von Trient herrschende Auffassung der Vorzeit hinausgegangen. Die neuen Gedanken sind zusammengefaßt in der vom gelehrten Kardinal Franzelin ausgesprochenen Opferdefinition : « Opfer ist die rechtmäßig angeordnete Darbringung einer sinnenfälligen Gabe, die ausschließlich Gott gemacht wird, durch tatsächliche oder moralisch gleichbedeutende Vernichtung zur feierlichen Bezeugung der Oberherrlichkeit Gottes über Leben und Tod, sowie zur Bekundung der Anerkennung der vollständigen Abhängigkeit des Universums von Gott und zugleich der Schuld des gefallenen Menschen. » [1].

Bartmann [2] glaubte diese Begriffsbestimmung als Schuldefinition bezeichnen zu dürfen. Doch ist im Auge zu behalten, daß neben dieser weitverbreiteten Ansicht das alte Gut der Überlieferung sich forterhielt und immer wieder sich geltend machte [3]. In einfacher Fassung drang der neue Standpunkt in unseren Katechismus ein : « Das Opfer ist eine sichtbare Gabe, die man Gott darbringt, um ihn als den höchsten Herrn über Leben und Tod anzuerkennen », oder : « Opfern heißt : Gott eine sichtbare Gabe darbringen, um ihn als höchsten Herrn zu ehren. »

[1] Card. FRANZELIN J. BAPTISTA S. J., Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio, Romae 1879, 318 : « Oblatio rei sensibilis soli Deo facta per realem vel moraliter aequivalentem destructionem legitime instituta ad protestationem supremae maiestatis Dei in vitam et mortem atque ad manifestandam agnitionem absolutae dependentiae omnium a Deo, simulque reatus hominis lapsi. »

[2] BARTMANN BERNHARD, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg i. B. [7] 1929 II 340.

[3] Siehe LEPIN M., L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours, Paris (Beauchesne) 1926, 462-516, 543-558, 571-585, 623-658.

Mehr als 300 Jahre mühen sich die Theologen, mit dieser von ihnen aufgestellten Begriffsbestimmung des Opfers das Meßopfer zu erklären. Bis heute ist mit ihr eine befriedigende Lösung nicht gelungen. So ging P. Damian Klein O. F. M. bei Augustinus und Thomas in die Schule [1] und stellt dieser sogenannten Schuldefinition nach den Grundsätzen des englischen Lehrers folgende entgegen : « Das äußere Opfer ist ein Akt der Religion, durch den der Mensch aus Ehrfurcht vor Gott in einem äußeren Symbol sich selber ganz Gott zum Dienste darbringt. » [2] Sofort leuchtet beim Vergleich der beiden Begriffsbestimmungen der völlig verschiedene Standpunkt auf, namentlich wenn man die Fußnote bei Klein nicht unberücksichtigt läßt : « Was bezüglich des Zeichens sinnenfällig geschieht, nahm ich nicht in die Begriffsbestimmung auf, weil das Nebensächlichkeiten sind, die sich ändern ; denn *ein und dasselbe kann durch Verschiedenes bezeichnet werden.* S. Th. III 60, 5 ad 1. »

Der Bedeutung der Sache wegen seien im folgenden die einschlägigen Grundsätze des hl. Thomas kurz dargelegt und an ihnen die nachtridentinische Definition — im Anschluß an Klein — gewürdigt, und im Licht der Gedanken des Aquinaten das Opfer Christi in seiner Kirche betrachtet.

I

1. Thomas zählt das Opfer unter die Akte der Religion [3]. Diese ist ihm eine Tugend, die mit der Gerechtigkeit zusammenhängt, doch nicht mit ihr zusammenfällt, weil es im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie es für die Religion in Betracht kommt, eine Gleichheit nicht geben kann. Angegliedert an die Gerechtigkeit muß die Religion jedoch werden ; denn der Mensch schuldet Gott wegen seiner unvergleichlichen Würde als seinem Ursprung und Ziel Ehre und Unterwerfung [4]. Die Religion ist nicht göttliche Tugend ; denn ihr unmittel-

[1] De dono Deo in sacrificio offerendo : Antonianum 11 (1936) 117-134 ; De distinctione oblatorum secundum Aquinatem : ebenda 12 (1937) 105-124 ; De fine sacrificii : ebenda 13 (1938) 3-18 ; dazu zusammenfassend : Was ist ein Opfer ? Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz 91 (1938) 429-455.

[2] Antonianum 13 (1938) 3 : « Sacrificium externum est actus religionis quo homo divinae reverentiae causa in symbolo externo se ipsum totum Deo offert in obsequium. » « Quae circa signum sensibiliter fiant, in definitionem non asumpsi, quoniam accidentalia sunt, atque variantur ; nam *idem potest per diversa signa significari ;* S. Th. III 60, 5 ad 1. »

[3] S. Th. II-II 85, 3. [4] S. Th. II-II 80 u. 81, 3.

barer Gegenstand ist nicht Gott, sondern die Gottesverehrung [1]. Die Religion ist moralische Tugend und zwar unter diesen die höchste, weil sie dem Ziel am nächsten kommt, indem sie sich betätigt in Bezug auf das, was unmittelbar auf die Ehre Gottes hingeordnet ist [2]. So wird die Religion von den göttlichen Tugenden beherrscht ; sie kann ihrerseits aber die moralischen Tugenden beherrschen, indem sie deren Akte auf die Gottesverehrung hinordnet. Diese heißen dann actus religionis imperati, die ausschließlich der Religion angehörigen actus religionis eliciti. Zu diesen zählen nicht bloß die rein inneren Akte, wie die bereitwillige Hingabe des Willens, die devotio, oder die Erhebung des Geistes, die oratio, sondern auch die äußeren, wie sacrificare, adorare, Handlungen also, bei denen das Innere sichtbar wird, wie durch die Kniebeugung bei der Anbetung, durch die äußere Gabe beim Opfer [3].

Die Religion stellt die Ordnung her in Bezug auf Gott [3]. Der Mensch, der Gott in seiner Größe und Würde und sich selbst in der völligen Abhängigkeit von Gott erkennt, gibt in der Religion Gott die ihm gebührende Ehre. Auf dieses Gut ist die Religion hingerichtet. Aus der Ehrfurcht vor der unvergleichlichen göttlichen Größe geht bei der Religion jeder Akt hervor [4] : das ist das formale quo desselben. Aus dieser Ehrfurcht heraus ehrt der Mensch Gott und unterwirft sich ihm : das ist das formale quod eines jeden religiösen Aktes. Verehrung Gottes und Dienst Gottes sind ein und derselbe Akt. « Auf dieses Doppelte beziehen sich alle der Religion zugeteilten Akte, weil durch alle der Mensch feierlich die Erhabenheit Gottes und die eigene Unterwerfung unter Gott bezeugt. » [5]

« Die Verehrung und Ehre erweisen wir Gott nicht seinetwegen, da er aus sich der Herrlichkeit voll ist, der nichts vom Geschöpf hinzu gefügt werden kann. Wir tun es unsertwegen, weil dadurch, daß wir Gott verehren und ehren, unser Geist sich ihm unterwirft. Darin aber besteht seine Vervollkommnung. ... Der menschliche Geist bedarf nun, um sich mit Gott zu verbinden, der Führung durch das Sinnenfällige. ... Darum ist es auch im religiösen Kultus nötig, mancherlei Körperliches zu gebrauchen, damit durch dieses wie durch eine Art von Zeichen der Geist des Menschen zu geistigen Akten angeregt werde,

[1] S. Th. II-II 81, 5.
[2] S. Th. II-II 81, 6.
[3] S. Th. II-II 81, 1.
[4] S. Th. II-II 81, 4 u. 81, 3.
[5] S. Th. II-II 81, 3.

durch die er sich mit Gott verbindet. Und so hat die Religion unstreitig die inneren Akte als die hauptsächlichen und an sich zur Religion gehörenden, die äußeren Akte dagegen als an zweiter Stelle stehend und auf die inneren hingeordnet. » « Das Äußere wird vor Gott angewandt, nicht als ob er desselben bedürfte, ... sondern es wird vor Gott angewandt als eine Art von Zeichen der inneren und geistigen Werke, die Gott an sich annimmt. »[1]

Thomas zählt als religiöse Akte eine ganze Reihe, in sich nach Gattung und Art völlig verschiedener Dinge oder Handlungen, auf[2]. Aber alle diese nehmen, insofern sie aus Ehrfurcht vor Gott geschehen, um ihn zu verherrlichen und ihm zu dienen, eine und dieselbe Art des religiösen Aktes an. Das Einzelne, die materia individualis, wie die Philosophie sich ausdrückt, wird durch ein und dasselbe Formalelement, durch die Ehrfurcht vor Gott, in der es geschieht, um Gott zu verherrlichen und ihm zu dienen, als religiöser Akt verwirklicht.

2. Unter die verschiedenen Akte der Religion reiht Thomas auch das Opfer ein[3]. « Die Seele gibt sich Gott zum Opfer als dem Prinzip ihrer Erschaffung und als dem Ziel ihrer Beseligung. »[4] Was Thomas allgemein von den Akten der Religion sagt, das wiederholt er vom Opfer : « Zweifach ist das Opfer. ... Bei den Opfern ist das Erste und das Hauptsächliche das innere Opfer ; zu diesem sind alle verpflichtet ; denn alle sind verpflichtet, Gott einen willfährigen Geist darzubringen. Das andere dagegen ist das äußere Opfer ; dieses wird in ein doppeltes eingeteilt : denn wahrhaft Opfer ist, was deshalb allein lobenswert ist, weil Gott etwas dargebracht wird zur Bezeugung der Unterwerfung unter ihn ; und dazu sind in anderer Weise die verpflichtet, die unter dem neuen oder alten Gesetze stehen ; anders die, die nicht unter dem Gesetze stehen. ... Anders aber ist ein äußeres Opfer gegeben, wenn die äußeren Akte anderer Tugenden zur Verehrung Gottes geschehen. »[5]

[1] S. Th. II-II 81, 7.
[2] S. Th. II-II 82-91.
[3] S. Th. II-II 85.
[4] S. Th. II-II 85, 2.
[5] S. Th. II-II 85, 4 : « Duplex est sacrificium. ... Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur ; omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur : nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid offertur in protestationem divinae subiectionis ; et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova vel veteri ; aliter qui non sunt sub lege. ... Aliud vero est exterius sacrificium, quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur ; quorum quidam cadunt sub praecepto, ad quos omnes tenentur ; quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur. »

Hiermit ist von Thomas grundsätzlich die Bedeutung und Rangordnung des Innern und des Äußeren beim Opfer festgelegt, die niemals übersehen oder gestört werden darf. Ganz grundsätzlich spricht sich Thomas über diesen Punkt auch in der philosophischen Summe aus : « Weil es dem Menschen naturentsprechend ist, daß er durch die Sinne zur Erkenntnis kommt, und es sehr schwer ist, über das Sinnenfällige sich zu erheben, ist von Gott für den Menschen Vorsorge getroffen, daß auch in sinnenfälligen Dingen ihm das Göttliche ins Gedächtnis zurückgerufen werde, da ja sein Geist nicht fähig ist, das Göttliche in sich selbst zu schauen. Und deshalb sind sinnenfällige Opfer angeordnet ; nicht deshalb, als ob Gott derselben bedürfte, sondern damit dem Menschen dargestellt werde, daß er sich selbst und all das Seinige gerade auf ihn als sein Ziel und als auf den Schöpfer und Lenker und Herrn des Weltalls beziehen muß. » [1] Nochmals führt der heilige Lehrer aus : « Das äußere Opfer ist die Darstellung des inneren wahren Opfers, gemäß dem der menschliche Geist sich selbst Gott darbringt. Es bringt aber unser Geist Gott sich dar, versteht sich, als dem Prinzip seiner Erschaffung, als dem Urheber seines Tuns und als dem Ziel seiner Seligkeit. » [2]

3. Das bisher Gesagte gibt — fast ganz nach dessen eigenen Worten — den klaren Standpunkt des hl. Thomas wieder. Wie stellt sich die nachtridentinische Opferauffassung dazu ? Das sehen wir zuerst : Das rein innere Opfer wird als bloß uneigentliches Opfer bezeichnet. Thomas dagegen lehrt : « Das was Gott in einer Art von innerem Opfer dargebracht wird per devotionem (= bereitwillige Hingabe des Willens zum Dienste Gottes [3]) et orationem (= Bewegung des Intellekts auf Gott hin [4]) und andere derartige innere Akte », « das ist principale sacrificium » [5], ist die Hauptsache beim Opfer, ist wesentlich Opfer. Auch dort, wo Thomas unter den äußeren Akten der Religion vom sacrificium, vom Opfer, handelt, unterscheidet er ein doppeltes sacrificium und

[1] S. c. G. 3, 119 : « ... Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia, quae homo Deo offert, non propter hoc quod Deus eis indigeat, sed ut repraesentetur homini quod seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem et sicut in Creatorem et Gubernatorem et Dominum universorum. »

[2] S. c. G. 3, 120 : « Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo, quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini. » Über die Gründe des alttestamentlichen Zeremonialgesetzes siehe S. Th. I-II 102, 3.

[3] S. Th. II-II 82, 1.

[4] S. Th. II-II 83, 3 ad 1.

[5] S. Th. II-II 85, 3 ad 2.

bezeichnet als das Erste und Hauptsächliche, als sacrificium primum et principale das innere Opfer. Das Äußere am Opfer ist ihm durchaus nicht etwas selbständig für sich Seiendes.

Wenn die Theologen Thomas treu bleiben wollen, dann müssen auch sie beim Opferbegriff das primum et principale als solches herausstellen und ebenso das an zweiter Stelle Stehende, das secundarium, als solches und in seinem Hingeordnetsein auf das Principale. Dann kann aber nicht das Secundarium allein oder die sichtbare Gabe als Opfer definiert und das Primarium ganz stillschweigend in der Definition übergangen werden. Man darf auch nicht sagen, die nachtridentinische Opferspekulation sei durch die Betrachtung des alttestamentlichen Opferwesens über Thomas hinaus tiefer in das Opfer eingedrungen. Abweichen von Thomas nach dieser Richtung ist Abweichen von der Offenbarung. Die erste Erwähnung von Opfern in der Heiligen Schrift geschieht nicht ohne Hinweis auf das gute und böse Werk der Opfernden, also auf das Innere [1]. Die genaue Regelung des Äußeren bei den alttestamentlichen Opfern drängte die Bedeutung des Inneren nicht zurück ; es soll vielmehr dadurch die Ehrfurcht vor der göttlichen Größe geweckt werden, die beim Opfernden da sein muß. Denken wir an den lauten Protest Gottes gegen das Äußerliche, wenn das Innere beim Opfer fehlt. Das alttestamentliche Zeremonialgesetz wollte das Opfer in seiner äußeren Form regeln, keineswegs Begriffsbestimmung des Opfers geben, wie es die Theologie tut ; es wollte mit diesen Bestimmungen nicht über das Wesen des Opfers belehren, wie es in den Katechismen geschieht. Da die äußere Gabe beim Opfer das Secundäre ist, darf man nicht sagen : Opfern heißt : Gott eine Gabe darbringen, sondern es muß die innere Hingabe an Gott als das primum et principale und das Äußere als das an zweiter Stelle Stehende und als hingeordnet auf das Innere in der Begriffsbestimmung und in jeder Belehrung über das Opfer klar herausgestellt sein. Auch die rein innere Hingabe ist mit Thomas als wahres und eigentliches Opfer zu bezeichnen, nicht als uneigentliches, ähnlich wie rein inneres Gebet wahres Gebet heißt und ist und nicht bloß uneigentliches.

4. Die Einreihung des Opfers unter die Akte der Religion durch Thomas wird von niemand als falsch bestritten. Die nachtridentinische Opferspekulation hat aber nicht immer die daraus sich ergebenden Folgerungen gezogen. Klein [2] weist mit Recht auf den logischen Wider-

[1] Gen. 4, 3-8 ; vgl. Hebr. 11, 4.

[2] Antonianum 13 (1938) 6 f. und Theol.-prakt. Quartalschrift 91 (1938) 431 f.

spruch hin, dessen Theologen sich schuldig machen, wenn sie das Opfer mit Thomas als religiösen Akt annehmen, also für dasselbe das gleiche Formalelement wie für die sonstigen religiösen oder gottesdienstlichen Handlungen festhalten, aber gleichzeitig es von diesen wieder unterscheiden, indem sie als ihm eigentümlich die Aufgabe zuschreiben, die Menschen wieder in heilige Gemeinschaft mit Gott zu versetzen und diese Aufgabe in einer Weise ihm zuschreiben, wie sie den anderen gottesdienstlichen Akten nicht oder nicht in diesem Grade zukomme.

Eine Anzahl Theologen weist unter weiter Zustimmung anderer außer dem latreutischen Ziel der Gottesverehrung als ebenso wesentlich noch ein zweites dem Opfer zu, nämlich die Heiligung des Menschen. Indes ist das objektiv mit einem Akt gegebene Ziel zu bestimmen einzig nach seinem Formalelement. Beim Opfer also wie bei jedem sonstigen religiösen Akt ist es gelegen in der Verherrlichung und im Dienst Gottes, die aus der Ehrfurcht vor der Größe Gottes hervorgehen. Thomas sagt : « Auf dieses Doppelte (= Verehrung und Dienst Gottes) beziehen sich alle Akte, die der Religion zugeteilt werden, weil durch alle der Mensch feierlich die Erhabenheit Gottes bezeugt und seine Unterwerfung unter Gott. »[1] Damit hat Thomas die Annahme ausgeschlossen, die Heiligung des Menschen sei dem Opfer ebenso wesensgemäß wie das latreutische Ziel. Das objektive Ziel des Opfers (finis operis) bleibt ausschließlich die Gottverherrlichung ; jedes Opfer ist notwendig Lobopfer. Der Mensch kann selbstverständlich mit diesem objektiven Ziel subjektiv noch andere Ziele verfolgen ; er kann opfern, um zu danken, zu sühnen, zu bitten. Gott hat solche Opfer ausdrücklich vom Menschen verlangt und den Darbringungsritus im Alten Bund bis ins einzelne geregelt. Christus hat sein Kreuzopfer aus Gehorsam gegen den Vater zu unserer Erlösung dargebracht. In der Kirche wird das Kreuzopfer Christi gleichfalls auch als Sühnopfer gefeiert, wie das Tridentinum feierlich verkündet. Aber alle diese Zwecke sind fines operantis, gehören nicht zum Wesen des Opfers.

Auch als unmittelbare Wirkung des Opfers kann man die Heiligung des Menschen nicht bezeichnen. Thomas schaut viel klarer als die neuere theologische Opferspekulation : « Beim Gebrauch der Sakramente kann man zweierlei ins Auge fassen : nämlich die Verherrlichung Gottes

[1] S. Th. II-II 81, 3 ad 2 : « Ad haec duo (= cultus und servitus Dei) pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum. »

und die Heiligung des Menschen. Das erste davon bezieht sich auf den Menschen im Hinblick auf Gott ; das zweite dagegen umgekehrt bezieht sich auf Gott im Hinblick auf den Menschen. ... Die Heiligung des Menschen liegt in der Macht des heiligenden Gottes. »[1] Die Heiligung des Menschen als Tat des heiligenden Gottes ist, wie nicht unmittelbar Ziel, auch nicht unmittelbar Wirkung des Opfers. In den Sakramenten heiligt Gott mittels des von Christus festgesetzten wirksamen Zeichens. Das Opfer als geschöpflicher Akt kann nur mittelbar zu unserer Heiligung beitragen ; aber das tut nicht das Opfer allein, das tut auch jeder andere religiöse Akt und zwar in dem Grade, als er von den göttlichen Tugenden beherrscht ist, vor allem durch den von Gott eingegossenen Akt der Caritas, der Mutter und Wurzel aller Tugenden, insofern sie die Form aller andern ist[2].

Wie bei Bestimmung des Opfers und Opferziels sowie der Wirkungen nach dem Gesagten jedes Zuviel auszuschließen ist, so auch die Einschränkung, die beim Opfer nicht wie bei den religiösen Akten die Verherrlichung und den Dienst Gottes ganz allgemein als Ziel bezeichnet, sondern bloß die Anerkennung Gottes als des Herrn über Leben und Tod. Man wird mit Kramp[3] sagen können, es geschah dies, um für die von den Theologen zum Opfer geforderte Zerstörung der Gabe einen Symbolismus zu haben. Diese Einengung des Ziels läßt sich nicht rechtfertigen. Thomas betont zwar sehr die göttliche Majestät ; aus Ehrfurcht vor ihr beugt sich der Mensch im Dienst Gottes und verherrlicht so Gott. Aber die excellentia divina ist für Thomas zugleich Ziel unserer Seligkeit. « Unter göttlicher Majestät versteht man jegliche Erhabenheit Gottes ; zu dieser gehört, daß wir in ihm, als in dem höchsten Gut, unsere Beseligung finden. »[4] Die Verehrung Gottes auch beim Opfer ist nicht auf *eine* Vollkommenheit beschränkt. Mit Recht ist diese Einschränkung in unseren heutigen Einheitskatechismus nicht mehr aufgenommen.

[1] S. Th. III 60, 5 : « In usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis ; quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum ; secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparationem ad hominem. ... sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis. »

[2] S. Th. I-II 62, 4 und II-II 23, 7 u. 8. Vgl. zum Ganzen : Antonianum 13 (1938) 9-18 und Theol.-prakt. Quartalschrift 91 (1938) 432-439.

[3] Jos. Kramp S. J., Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie, Regensburg [2]1924, 197 f.

[4] S. Th. II-II 84, 1 ad 2 : « Sub maiestate divina intelligitur omnis Dei excellentia ; ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur. »

5. Das Opfer ist actus religionis. Thomas bestimmt das noch näher : Es ist actus religionis elicitus ; das gilt auch vom äußeren Opfer. Ganz klar hat der Aquinate damit, wie wir sehen, das wirkliche, eigentliche Opfer vom uneigentlichen, vom actus religionis imperatus, geschieden. Beim actus religionis elicitus dient alles ausschließlich und unmittelbar der Verherrlichung Gottes. Bei einem actus religionis imperatus betätigt sich die Religion nur mittels einer anderen Tugend, z. B. bei einer Gabe für die Feier des Gottesdienstes, gegeben aus Ehrfurcht vor Gott. Bei diesen actus imperati bleibt die Sache integra. Das sagt Thomas, obwohl er weiß, daß bei einer Weihrauch- oder Kerzenspende für den christlichen Gottesdienst Weihrauch und Kerzen verbrannt werden. Er meint eben die materielle Seite der gegebenen Sache. Diese bleibt bei diesen uneigentlichen Opfern oder Weihegeschenken (oblationes) unberührt, unversehrt ; diese Dinge werden gegeben, damit sie ihren materiellen Zweck erfüllen, wenngleich aus religiösem Beweggrund. Beim wirklichen Opfer, beim Sacrificium im eigentlichen Sinn, ist es anders. Da wird die Sache Gott dargeboten, « um als etwas Heiliges, das daraus werden soll, verwendet, aufgebraucht zu werden » (« quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum ») [1]. Die Sache dient da ausschließlich dem Opferzweck ; sie ist unmittelbares Zeichen des Innern ; unmittelbares Zeichen, daß mit dieser Gott dargebrachten Sache der Mensch sich Gott hingibt. So war es beim Weihrauchopfer im Alten Bund. Äußerlich wurde dort der Weihrauch am Altar verbrannt wie heute beim christlichen Gottesdienst. Damals wurde er als Opfer heilige Sache ; heute bleibt er res integra, weil er eben nicht als eigentliches Opfer verwendet wird, sondern bloß seinen materiellen Zweck beim Gottesdienst erfüllen soll. Der Unterschied kommt also nach Thomas nicht her vom äußeren Tun, sondern vom Geist, der sich betätigt.

Die äußeren Gaben haben beim Opfer nach Thomas gar keine selbständige Bedeutung ; sie sind, weil « es dem Menschen entspricht, sinnenfällige Zeichen zu gebrauchen, um etwas auszudrücken », wenn der Mensch Gott sie opfert, « zum Zeichen der geschuldeten Unterwerfung und Verehrung » : « in signum debitae subiectionis et honoris » [2] ; sie dienen « zum feierlichen Ausdruck der Unterwerfung unter Gott » : « in protestationem divinae subiectionis » [3]. Sie sind das unmittelbare Zeichen des geistigen Aktes. Als Darstellung des Inneren und Geistigen

[1] S. Th. II-II 86, 1. [2] S. Th. II-II 85, 1.
[3] S. Th. II-II 85, 4 vgl. S. Ph. 3, 120.

gewollt, nimmt das Äußere in gewissem Sinn, moralisch, geistige Form an. Es wird, wie der Gott sich opfernde Mensch, etwas Gott Geweihtes, etwas objektiv Heiliges [1]. Inneres und Äußeres zusammen als unum bilden das Opfer und werden so wahrhaft Gott dargebracht.

Wie innig Thomas diese Verbindung beim Opfer denkt, sieht man aus dem Hinweis, den er mit Augustins Worten auf das äußere oder mündliche Gebet macht : « Dem *einen* Gott müssen wir wie die inneren, so auch die äußeren Opfer darbringen, so wie wir auch 'betend und lobend zu dem die unsere Herzensangelegenheiten ausdrückende Stimme richten, dem wir die Angelegenheiten im Herzen, die wir ausdrücken, darbringen' : 'orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus'. » [2]

Beim Gebet fällt es niemand ein, die äußere Formel in sich als Gebet aufzufassen, wenn auch die Leute sagen : Das ist ein schönes, ein kräftiges Gebet. Alle wissen dabei, daß nicht das äußere Wort, sondern die Erhebung des Geistes Gebet ist. Beim Opfer wird das Äußere in sich von der nachtridentinischen Theologie und Volksbelehrung in weitem Umfang Opfer genannt. Da ist, ganz im Unterschied zum Gebet, das Äußere vom Innern getrennt, es ist verselbständigt.

6. Geopfert wird nach dieser Auffassung die äußere Gabe. Diese ist etwas Materielles. Gott, dem reinen Geist und absolutem Eigentümer von allem, kann Materielles nicht dargeboten werden ; er besitzt es schon. Hingegeben an Gott im eigentlichen Sinn kann nur der geistige freie Wille des Menschen werden. « Gleichsam » von unserem Eigentum können wir Gott Gaben darbringen, sagt deshalb Bartmann. Das Opfer wird Symbolhandlung [3]. Die Gabe wird Huldigungszeichen zur Ehre Gottes. Dazu kommt vielfach noch ein weiterer Gedanke : Die Gabe tritt an Stelle des Opfernden und wird für den Opfernden dargebracht. Vom Standpunkt der Destruktionstheorie aus sagt man darum : Durch die bei der Darbringung vollzogene Vernichtung der Sache drückt der Mensch aus, er müsse selber vom Herrn über Leben und Tod an Stelle der Gabe vernichtet werden.

[1] Eugène Masure, Le Sacrifice du Chef, Paris (Beauchesne), [2] 1922, 90 : « La victime n'est pas seulement une partie de moi-même ou de mes biens ; elle ne se contente pas de me remplacer ; son rôle n'est pas de se substituer à moi. Mais, chose bien plus grave, elle me représente au sens le plus absolu du mot, elle porte en elle ma religion, elle vaut ce que vaut celle-ci, en attendant de valoir bientôt ce que vaut pour moi la miséricorde de Dieu. »

[2] S. Th. II-II 85, 2. Aug. De civ. Dei 10, 19.

[3] Kramp, Opferanschauungen, 17 f.

Geopfert wird also nach dieser Opfertheorie ein Doppeltes: Das Innere, Geistige; denn dieses darf nicht fehlen; dieses wird unmittelbar dargebracht. Geopfert wird auch das Äußere, freilich nur uneigentlich, nur mittelbar. Auf Befehl der Religion gibt der Mensch das Äußere hin, aus seinem Eigentum weg, als Symbol seiner Huldigung oder als Sache, die seine Stelle vertritt. Diese äußere Darbringung ist actus religionis imperatus oder uneigentliches Opfer. Als actus elicitus religionis ist dagegen das Opfer Hingabe des Menschen an Gott, durch das Äußere unmittelbar ausgedrückt, sodaß das Äußere gar keine selbständige Bedeutung mehr hat, sondern mit dem Geistigen als dessen Zeichen Gott wahrhaft als *eine* Gabe dargebracht werden kann.

7. Mit der Selbständigmachung der äußeren Sache oder Lostrennung von der geistigen Hingabe in der neueren Theologie wurde auch das das Wesen des Opfers begründende Formalement in etwas Äußeres verlegt. Man legte es in die äußere rituelle Handlung und fand es in einer physischen oder moralischen Zerstörung oder Veränderung der äußeren Gabe. Als Kronzeuge dient Thomas, der den Wesensunterschied zwischen wirklichem Opfer und bloßer Oblation (= Opfer im uneigentlichen Sinn), wie wir sahen, dahin bestimmt, daß er sagt, bei der Oblation bleibe die Sache integra, beim wirklichen Opfer werde sie zum göttlichen Kult dargeboten « quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum »[1]. Indem man das an sich mehrdeutige Wort consumere mit « vernichten » übersetzte, war mit Thomas der neue Standpunkt und zugleich die Destruktionstheorie bewiesen. Wir gaben oben (Nr. 5) den Gedanken des hl. Thomas wieder nach dem Zusammenhang; da hat das Wort ganz anderen Sinn.

Ebenso ist es, wenn Thomas sagt, « vom Opfer spreche man im eigentlichen Sinn, wenn betreffs der Gott dargebrachten Gaben etwas geschehe »: « sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit », von Oblationen, « wenn damit nichts geschehe »[2]. Hier soll Thomas das agere circa res oblatas als das das Opfer wesentlich Begründende ausgesprochen haben. So scheint die in der weitverbreiteten nachtridentinischen Opferbestimmung wie ein Axiom vertretene These, das Opfer sei Darbringung einer Sache unter Vornahme einer Veränderung (Konsekration) oder Zerstörung derselben, durch Thomas und damit durch die Tradition begründet zu sein.

[1] S. Th. II-II 86, 1.
[2] S. Th. II-II 85, 3 ad 3.

Wir müssen uns aber zum richtigen Verständnis dessen, was der Aquinate sagen will, seine Gesamtauffassung über das Äußere beim Opfer und dessen Darbringung vergegenwärtigen : « Die Darbringung des Opfers geschieht, um etwas zu bezeichnen. Es bezeichnet aber das Opfer, das äußerlich dargebracht wird, das innere, geistige Opfer, in dem die Seele sich selbst Gott darbringt. »[1] Das, was zum Bezeichnen dient, kann nicht die das Wesen bildende Form sein. Diese liegt im Innern, in der Hingabe an Gott zu dessen Verehrung und Dienst aus Ehrfurcht vor seiner Größe. Durch dieses innere Formalelement wird das Opfer als religiöser Akt verwirklicht und zwar ausschließlich. In dem materiellen Gegenstand und in dem Darbringungsritus desselben die artbildende Eigentümlichkeit des Opfers zu sehen oder dahin es zu verlegen, kam keinem Scholastiker in den Sinn, auch Thomas nicht.

Wer das beachtet, sieht, daß Thomas die verschiedenen von ihm erwähnten Handlungen : Töten, Schlachten der Opfertiere : occidere, comburere animalia (beim alttestamentlichen Opfer) und Brechen, Genießen, Segnen = Konsekrieren des Brotes : frangere, comedere, benedicere panem (beim eucharistischen Opfer) nicht verstehen kann als Ursachen, durch die das Opfer zustandekommt, als causae constituendi sacrificium, sondern bloß als causae cognoscendi. Durch diese Handlungen wird die äußerlich dargebrachte Sache als Opfer erkennbar. So legt Klein m. E. mit Recht den von der nachtridentinischen Theologie für sich verwerteten Text des englischen Lehrers aus [2]. Auf dessen Abhandlungen sei zur näheren Begründung ausdrücklich verwiesen.

Der gegebene Überblick dürfte zeigen, daß die nachtridentinische Opferauffassung sich nicht auf Thomas berufen kann, daß es vielmehr berechtigt ist, im Gegensatz zu ihr mit Klein zu sagen : « *Das äußere Opfer ist ein Akt der Religion, durch den der Mensch aus Ehrfurcht vor Gott in einem äußeren Zeichen (Symbol) sich selber ganz Gott zum Dienste darbringt.* »

[1] S. Th. II-II 85, 2 : « Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius interius spirituale sacrificium, quo anima se ipsam offert Deo. »

[2] S. Th. II-II 85, 3 ad 3 : « Dicendum, quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit : sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur, et comeditur, et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. — Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat ; sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. » Dazu : Antonianum 12 (1937) 111-124 und Theol.-prakt. Quartalschrift 91 (1938) 444-453.

II

1. Durch die Grundsätze des hl. Thomas fällt helles Licht auf das Opfer der heiligen Messe. Diese ist die Darbringung des Kreuzopfers Christi durch die Kirche. Nur am Opfer Christi verstehen wir deshalb das Meßopfer. Die heilige Menschheit des Herrn ist zufolge der persönlichen Einigung mit der zweiten göttlichen Person vom ersten Augenblick ihres Daseins an substanziell geheiligt, dazu zugleich erfüllt mit der höchsten Fülle der geschaffenen heiligmachenden Gnade und aller Tugenden, die ihr als Menschheit des Sohnes Gottes zukommen können. Vom ersten Augenblick an schaute die Seele Jesu unmittelbar und aufs vollkommenste das göttliche Wesen. So erkannte sie in einem für kein sonstiges Geschöpf erreichbarem Grade die unendliche Größe und Majestät Gottes und umgekehrt auch die absolute Abhängigkeit jedes geschaffenen Wesens von Gott. Deshalb war die heiligste Menschheit Christi von allem Anfang an erfüllt mit der höchsten Ehrfurcht vor dieser göttlichen Majestät und gab sich restlos zu ihrer Verehrung und ihrem Dienste hin. Damit ist bei Christus aufs vollkommenste das Formale eines jeden Opfers gegeben. Jesus vollzog seine Hingabe zugleich mit dem höchsten Grad der Liebe. Dadurch ist das ganze Leben des Herrn das erhabenste und vollkommenste Opfer, das von Anfang an einer Vervollkommnung nicht mehr fähig war. Es war Opfer im eigentlichen Sinn, wenngleich rein innerlich. Der Apostel läßt uns dieses Werk der höchsten Verherrlichung Gottes schauen, wenn er von Christus schreibt : Ingrediens mundum dicit : « Hostiam et oblationem noluisti : corpus autem aptasti mihi. Holocaumata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi : Ece venio : in capite libri scriptum est de me : Ut faciam, Deus, voluntatem tuam. »[1] So vollkommen ist das Opfer Christi, daß er nichts anderes als den Willen des Vaters erfüllen und auch seinen Leib als äußere Opfergabe aus Gehorsam hingeben will. Diese Opferhingabe ist bei Christus eine ununterbrochene. Christus lebt aus ihr : « Cibus meus est, ut faciam voluntatem eius, qui misit me, ut perficiam opus eius. »[2] Durch dieses fortwährende Opfer ist er Gegenstand des Wohlgefallens bei seinem Vater : « Propterea me diligit Pater : quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me : sed ego pono eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam : et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a

[1] Hebr. 10, 5-7. [2] Joh. 4, 34.

Patre meo. »[1] Christus als Mensch, vom ersten Augenblick an durch die hypostatische Union für ewig zum Hohenpriester gesalbt, bringt sein Opfer der Majestät Gottes dar zur Erlösung der Menschen, deren Bruder er durch seine Geburt aus der reinsten Jungfrau geworden. Für alle gibt er sich hin, für alle stirbt er am Kreuz. Mit seinem kostbaren Blut hat er am Kreuz seine Kirche als seinen Leib erkauft. Alle, die durch seine Erlösungsgnade Glieder seines Leibes werden, sind mit ihm als Haupt aufs allerinnigste verbunden. Als « große Segenstat, die niemals genügend im Lobpreis verherrlicht werden kann » : als « magnum beneficium, satis numquam elatum laudibus » müssen wir diese « unsere ganz enge Verbindung mit einem so erhabenen Haupt » : « arctissima coniunctio nostra cum tam excelso Capite » nach dem Eingang des päpstlichen Rundschreibens « Mystici Corporis Christi » vom 29. Juni 1943 preisen [2].

Was nur immer an Gnade und Heiligkeit vom Erlösungsopfer Christi in diesen seinen Leib, in die Kirche, einströmt, und was dadurch von den einzelnen Gliedern derselben zu allen Zeiten und an allen Orten an Tugend und gottgefälligen Werken vollbracht wird, das alles sah die heiligste Seele Christi, alles Wirkliche und Tatsächliche im Logos schauend, und so nahm Christus als Hoherpriester der Seinen in die Hingabe seiner eigenen Menschheit zugleich auch seinen mystischen Leib und die einzelnen Glieder desselben mit all ihrem Opfergeist und ihrer Opferliebe auf und brachte sich und sie als die eine, heilige, unbefleckte Opfergabe der Majestät Gottes dar.

2. Dieser ständige, innere Opferakt der heiligsten Menschheit Christi in den Tagen seines Erdenlebens wurde äußeres, sichtbares Opfer, sacrificium externum, bei seinem Tod am Kreuz. Da wurde sein hingegebener Leib und sein vergossenes Blut das unmittelbare Zeichen seiner inneren, unendlich vollkommenen Hingabe an den Vater. « Sed ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio. Surgite, eamus hinc. »[3] Und der Heiland geht vom Abendmahlssaal zum Vollzug des Kreuzopfers. Am Kreuz hat das Opfer Christi, durch das wir erlöst sind, nicht erst begonnen ; mit dem Opfer am Kreuz ist nach dem Ratschluß Gottes die Erlösung der Welt vollendet und der Welt kundgetan worden. Der heiligste Leib und das heiligste Blut Christi als die äußeren Gaben des Kreuzesopfers bekamen

[1] Joh. 10, 17 f.
[2] A. A. Sedis 35 (1943) 193 cf. 232.
[3] Joh. 14, 31.

nicht erst, wie es bei jeder sonstigen äußeren Opfergabe der Fall ist, die Heiligung durch diese Darbringung an Gott ; sie hatten sie schon in höchster Fülle vom ersten Seinsbeginn an durch die Person des Logos. Trotzdem hat Thomas recht, wenn er ausführt : « Man muß sagen, daß die Heiligkeit der Menschheit Christi, die von Anfang an gegeben war, nicht hindert, daß eben diese menschliche Natur, als sie im Leiden Gott dargebracht wurde, auf neue Art geheiligt wurde, nämlich als Opfergabe, die jetzt tatsächlich dargeboten wurde : sie empfing nämlich jetzt die tatsächliche Heiligung der Opfergabe aus der schon vorher vorhandenen Liebe und aus der sie unbedingt heiligenden Unionsgnade. »[1] Wie uns durch das Opfer Christi am Kreuz das Heil, so sollte der heiligsten Menschheit des Herrn dafür, daß sie sich aus Gehorsam freiwillig in den Kreuzestod hingab, die ewige Herrlichkeit zur Rechten des Vaters zuteil werden[2].

Und wie in das innere Opfer Christi von Anfang an das seiner von ihm am Kreuz erkauften Kirche aufgenommen war, so war es auch bei der blutigen Darbringung am Altar des Kreuzes. Der im Tod hingegebene Leib und das vergossene Blut sind deshalb, wie Zeichen der Hingabe Christi, so auch der Hingabe der Seinen durch Christus, ihr Haupt. Ja, man muß noch ein weiteres sagen : Bei dem Kreuz stand Maria, die Mutter Jesu. Sie war als die Gnadenvolle, als die weiseste Jungfrau, vollkommener als sonst ein Geschöpf in das Geheimnis und Werk ihres Sohnes eingedrungen. Sie hat ihn für uns dahingegeben. Sie hat damals in Johannes uns alle an Kindesstatt angenommen. Die Mutter des Erlösers ist Mutter der Erlösten geworden. Sie hat gewußt um unsere wunderbare Verbindung mit ihm. Sie hat mit ihrem göttlichen Sohn auch uns geopfert. In Maria ist so beim Kreuzopfer die Kirche mit ihren einzelnen Gliedern in gewissem Sinn sichtbar Mitopfernde geworden, sie war so auch damals schon nicht bloß Geopferte.

3. Das Opfer, das Christus blutig am Kreuz darbrachte, hat er nach Lehre der Kirche beim letzten Abendmahl sichtbar in unblutiger Weise dargebracht, als er Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelte[3]. Die äußere Gabe beim Abendmahlsopfer ist die gleiche

[1] S. Th. III 22, 2 ad 3 : « Dicendum quod sanctitas humanitatis Christi a principio non impedit, quin ipsamet humana natura, cum in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita : acquisivit enim actualem hostiae sanctificationem tunc ex antiqua caritate et gratia unionis sanctificante eam absolute. »

[2] Phil. 2, 8-10.

[3] Trid. sess. 22, De sacrificio Missae, cap. 1 (Denz. 938).

wie am Kreuze : der am Kreuz hingegebene Leib, das dort vergossene Blut, verborgen freilich unter den eucharistischen Gestalten. Diese äußere Gabe ist unmittelbares Zeichen für das primum et principale des Kreuzopfers, nämlich für die in unendlicher Liebe aus höchster Ehrfurcht vor Gott vollzogene Hingabe Christi an Gott den Vater ; sie ist das Zeichen für die gleiche Hingabe wie am Kreuz, ja wir werden sagen dürfen und sagen müssen, sie ist es für ein und denselben Hingebungsakt, mit dem Christus bei seinem Eintritt in die Welt und am Kreuze sich hingab und uns ewige Erlösung gebracht hat. Die eucharistische Gabe ist beim Abendmahl zugleich Zeichen des mit Christus geopferten Leibes seiner Kirche.

4. Beim letzten Abendmahl hat Christus, wie das Tridentinum lehrt, « um seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares Opfer, wie die Natur des Menschen es verlangt, zu hinterlassen, durch welches sein blutiges, einmal am Kreuz darzubringendes Opfer vergegenwärtigt, das Andenken daran bis zum Ende der Welt bleibend und die heilsame Kraft desselben zur Nachlassung unserer täglich begangenen Sünden zugewendet würde, indem er von sich erklärte, er sei aufgestellt als Priester auf ewig nach der Ordnung des Melchisedech, seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten des Brotes und Weines dargebracht und unter den Zeichen eben dieser Dinge seinen Aposteln übergeben, die er damals zu Priestern des Neuen Bundes weihte, daß sie es genießen, und ihnen und ihren Nachfolgern im Priestertum befohlen, daß sie es darbringen, mit den Worten : Dies tut zu meinem Andenken, wie es ständige Auffassung und Lehre der katholischen Kirche war. » [1]

Die Priester der Kirche können und müssen also nach dem Befehl Christi das tun, was Christus getan. Christus hat aber beim Abendmahl, als er Brot und Wein in seinen heiligen Leib und sein heiliges Blut verwandelte, geopfert, d. i. mit den sakramentalen Zeichen des Kreuzopfers auch selber diese seine Hingabe am Kreuz dargebracht. Der geweihte Priester hat die Gewalt, dieses Opfer Christi in der gleichen unblutigen Weise, wie Christus es beim Abendmahl getan, zu vergegenwärtigen und darzubringen. Er kann es durch den Charakter des Weihesakraments. Durch diesen ist er, im Unterschied zu den gewöhnlichen Gläubigen, in besonderer Weise mit Christus, dem Hohenpriester, verbunden, daß er als dessen Werkzeug tätig sein kann. Nur durch den Priester vermag deshalb die Kirche das ihr von

[2] Trid. sess. 22, De sacrificio Missae, cap. 1 (Denz. 938).

Christus zur ständigen Darbringung übergebene sichtbare Opfer des Kreuzes zu feiern.

Zum Opfern gehört aber nicht nur die vorschriftsgemäße Setzung des äußeren Zeichens oder die richtige Darbringung der äußeren Gabe, sondern als primum et principale das Innere, das Geistige : Der Priester muß das Kreuzopfer Christi darbringen wollen. Durch diesen Willen bekommt sein Tun das Formale des Opfers. Je mehr der Priester dabei dem Hohenpriester des Kreuzopfers, dessen Opfer er darbringt, gleichgesinnt ist an Ehrfurcht vor der Majestät Gottes und gleichgesinnt in der Hingabe seiner selbst, in desto höherem Grade wird er würdig sein, als dessen sichtbarer Stellvertreter am Altar zu walten. Mindestens ist nach Lehre der Kirche, weil es bei der Eucharistie um ein Sakramentsopfer sich handelt, nötig, daß der Priester beim Vollzug der Eucharistie tun will, was die Kirche tut. Die Kirche will aber dabei das Kreuzopfer Christi gemäß Christi Auftrag darbringen. Die Absicht des Priesters, gültig Brot und Wein zu konsekrieren, muß also stets begleitet sein von der anderen, nach dem Auftrag Christi das Kreuzopfer darzubringen. Die heilige Eucharistie ist nicht weniger Opfersakrament als sie Sakramentsopfer ist. Wie der Priester nicht wahrhaft das Kreuzopfer vergegenwärtigen und aufopfern könnte, wenn er nicht konsekrieren wollte, so könnte er auch nicht wahrhaft konsekrieren, wenn er nicht wahrhaft opfern wollte ; denn Christus hat beim Abendmahl nicht ohne Konsekration geopfert und nicht ohne zu opfern konsekriert. Beides muß deshalb als wesentlich nach dem Befehl Christi und nach dem Willen der Kirche die Meinung des Priesters bei der Feier der Eucharistie sein ; er darf nicht das eine vom andern ausschließen wollen. Das Missale Romanum verpflichtet den zelebrierenden Priester schon zu Beginn der Missa fidelium, Brot und Wein zu opfern, und zwar nicht bloß das Brot als Brot und den Wein als Wein, sondern als die Opfergaben des Kreuzes, nämlich als hostia immaculata und als calix salutaris [1]. Zur Darbringung, saltem mente concepta, verpflichtet es sogar in dem Fall nochmals eigens, in dem nach gültiger Konsekration der einen Materie für die nicht konsekrierbare andere eine konsekrierbare an den Altar erst beigebracht werden muß [2]. Damit ist rubrikenmäßig ausgesprochen, daß der Priester für die Konsekration stets auch den Willen haben muß zu opfern. Die Ansicht der Theologen, die bei

[1] Missale Romanum, Ordo Missae.

[2] Missale Romanum, De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus III 4-7 ; IV 3-6.

gültiger Konsekration bloß einer Gestalt zwar das Sakrament, aber kein Opfer annehmen, ruht auf der nach Thomas unzulässigen Voraussetzung nachtridentinischer Opferspekulation, das Opfer werde nicht durch das Formalelement des religiösen Aktes, sondern durch äußeres Handeln an der Gabe verwirklicht.

Der Priester ist bei der Eucharistiefeier wahrhaft Opfernder. Mit den Zeichen des Kreuzopfers unter den sakramentalen Gestalten bringt er die innere Hingabe Christi und seiner Kirche, sowie die der einzelnen Gläubigen und seine eigene der Majestät Gottes dar. Er handelt dabei an Stelle und als Diener Christi, an dessen ewigem Priestertum der Weihecharakter ihm besonderen Anteil gibt.

5. In diesem Dienst der Priester ist Christus auch jetzt am Altar der gleiche Opfernde wie am Kreuz, sowie auch die Gaben unter den sakramentalen Gestalten die gleichen sind. Niemand leugnet, daß gegenüber den Priestern und auch gegenüber seiner Kirche Christus der principalis offerens bei der Messe ist. Bei der Frage aber, in welcher Weise Christus offerens sei, ob unmittelbar oder mittelbar, ob aktuell oder bloß virtuell, lauten die Antworten der Theologen verschieden. Zuerst darf wohl unmittelbar und aktuell nicht einander gleichgesetzt werden, ebenso nicht mittelbar und virtuell. Denn es ist klar, daß Christus jetzt, im Unterschied zum Abendmahlsopfer, nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, d. i. durch die Dienstleistung der Priester, die Konsekration und damit auch die äußere Darbringung des Opfers vollzieht, insofern also mittelbar offerens ist. Das ist aber nicht gleichbedeutend mit der Frage, ob Christus bei der Messe offerens bloß deshalb ist, weil er sie einsetzte, und weil sie in seinem Namen dargebracht wird — da wäre er bloß virtualiter offerens — oder ob nicht auch der aktuelle Hingebungsakt Christi gegeben ist — in diesem Fall ist er aktuell offerens.

Den Standpunkt, Christus opfere bei der Messe bloß virtuell, vertreten Skotus, doch dieser nicht als erster, und seine Schule und nicht wenige sonstige Theologen. Diese verneinen, daß Christus in seiner Person in der Messe opfere, erklären aber, die Opferdarbringung in der Messe geschehe in der Kraft Christi, so sei die Messe Opfer Christi, nicht bloß der Kirche. Ein Beweis bei Skotus stützte sich vor allem auf Hebr. 9, 25 und 9, 28.

Skotus sagt : « Wenn auch Christus hier dargebracht wird als enthalten im Opfer, so bringt er hier doch nicht unmittelbar ein Opfer dar, gemäß der Stelle Hebr. 9 : 'Nicht daß er oft sich selbst darbringe'.

Und ebenda: 'Christus ist nur einmal dargebracht worden', ergänze: von sich selbst als Opferndem. »[1] Mit Recht weist Skotus gemäß dem Hebräerbrief die Ansicht ab, Christus erscheine im Himmel mit einem neuen Opfer seiner selbst vor dem Angesichte Gottes ähnlich dem alttestamentlichen Hohenpriester, der jährlich mit neuem Opfer das Allerheiligste betrat. Christus hat am Kreuz ein für allemal sich selber dargebracht. Wenn deshalb Theologen, unbefriedigt von der skotistischen Auffassung einer bloß virtuellen Opferdarbringung durch Christus, die Meinung aussprechen, Christus setze bei der Messe jedesmal einen neuen Opferakt, und wenn im heutigen Einheitskatechismus ebenso von *Christus* gesagt wird, « er erneuert in der heiligen Messe das Kreuzesopfer », so kann das nicht als richtig bezeichnet werden. Nur der Priester und die Kirche vollziehen gemäß dem Befehl Christi die Erneuerung des Kreuzopfers, indem sie dieses stets von neuem darbringen. Von Christus muß das mit dem Apostel verneint werden. Trotzdem ist aber die Annahme, Christus sei bloß virtuell Opfernder, nicht haltbar[2]; denn sie trennt beim Meßopfer die äußere Gabe oder das unblutige Zeichen des Kreuzopfers von dem, was es anzeigt, d. i. vom inneren Akt der Hingabe. Auch beim Opfer Christi auf unseren Altären kann das primum et principale des Opfers nicht fehlen. Durch die Offenbarung steht fest, daß auf dem Altar nicht bloß Leib und Blut Christi und seine Gottheit, sondern auch seine heiligste Seele zugegen ist.

Durch die glorreiche Verherrlichung der heiligsten Menschheit des Herrn bei seiner Auferstehung und Himmelfahrt ist das Verhältnis der höchsten Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät bei ihr in keiner Weise geändert worden. Unmöglich kann die Behauptung aufrecht erhalten werden: « Maintenant ... (dans la gloire) in n'y a plus de place dans le Christ à la condition ni à l'attitude d'un serviteur, ni donc d'un adorateur. »[3] Mit der gleichen Ehrfurcht wie seit dem ersten Augenblick ihres Daseins gibt auch jetzt und ewig die Seele des Herrn, von der

[1] Näheres zu Gunsten der skotistischen Auffassung bei P. Willibrordus Lampen O. F. M., De Christo non actualiter, sed virtualiter offerente in Missa: Antonianum 17 (1942) 253-268, Zitat aus Skotus S. 260: « Christus etsi hic offeratur ut contentus in sacrificio, non tamen hic immediate offert sacrificium, iuxta illud: Hebr 9: 'Neque ut saepe offerat semetipsum'. Et ibidem: 'Christus semel oblatus est', supple: a se ipso offerente. »

[2] Siehe: Reg. Garrigou-Lagrange O. P., An Christus non solum virtualiter, sed actualiter offerat Missas quae quotidie celebrantur: Angelicum 19 (1942) 105-118.

[3] Zitiert bei Garrigou-Lagrange: Angelicum 1942, 107 (7).

gleichen höchsten Liebe beherrscht wie von Anfang an, sich an Gott hin; sie tut es in einem einzigen Akt ohne Erneuerung, ohne Aufeinanderfolge. « Christus sieht nämlich ohne eine Änderung in sich selbst, im (göttlichen) Wort, was nacheinander in der Zeit geschieht », sagt mit Recht Reg. Garrigou-Lagrange O. P. [1] Nur die Fürbitte wird am Gerichtstage aufhören. Was seit dem Tod am Kreuz bezüglich dieses Opferaktes aufhört, das ist einzig die Verdienstlichkeit, die auch nach Gottes Plan bei Christus nur in statu viatoris gegeben war; statt dessen kommt ihm jetzt die Zuwendung der Genugtuung und Verdienste zu. Aber alles das betrifft nur den Zweck, nicht den Opferakt als solchen. Die genannte Identität des inneren Opferaktes einst auf Erden und jetzt in der Glorie sowie beim eucharistischen Opfer wagt Garrigou-Lagrange nicht als durchaus sicher zu bezeichnen, weil in statu viae der Akt, wenn auch im Licht der Gottesschau vollzogen, möglicherweise vom eingegossenen Wissen unmittelbar geregelt gewesen sein könne [1]. Zum eingegossenen Wissen greift auch, freilich von ganz anderem Gesichtspunkt aus, Josef Bütler S. J. [2], nämlich, weil einem von der Gottesschau entlockten Akt der Hingabe die zum Verdienst nötige Freiheit gefehlt habe. Diese Bedenken scheinen nicht begründet zu sein. Zwar hat das Seelenleben Jesu gemäß den verschiedenen bei ihm gegebenen Erkenntnisarten sich betätigt. Im Verhältnis zu Gott aber gab es nach der Offenbarung für die Menschheit Christi kein Wachstum. Diese höchste Vollkommenheit von Anfang an war nicht möglich ohne die vollkommenste Erkenntnis Gottes. Diese empfing die Seele Jesu aber nur durch die unmittelbare Gottschauung. Jesus selber hat diese Schau niemals ausgeschaltet, er konnte dies gar nicht. Sie bleibt eine auch für den Theologen zum Verständnis der religiösen Akte Jesu während seines Erdenlebens gegebene Tatsache; sie hat den Werken Jesu Verdienst und Freiheit nicht geraubt, sondern vervollkommnet. Mittels dieser ständigen Gottesschau der heiligsten Menschheit Christi ist auf unseren Altären in der Eucharistie kein anderer als der Opferakt des Kreuzes gegeben, der vom Anfang der Menschwerdung an in alle Ewigkeit Gott aufs vollkommenste verherrlicht. Auf jeden Fall muß beim Meßopfer Christus als aktuell Opfernder angesehen werden.

[1] Angelicum 1942, 115: « Christus enim absque mutatione in seipso, videt in Verbo ea quae successive fiunt in tempore. »

[2] Die Mysterienthese der Laacher Schule: Zeitschrift für kath. Theologie 59 (1935) 553.

Christus opfert auf dem Altar mit dem Akt des Kreuzopfers, was er am Kreuz geopfert hat. « Er hat dort als unser göttlicher Erlöser sterbend sich selbst als das Haupt des ganzen Menschengeschlechtes dem Ewigen Vater dargebracht ; so bringt er auch jetzt 'oben bei dieser unbefleckten Darbringung' sich selber als Haupt der Kirche dem himmlischen Vater dar ; aber nicht bloß sich selbst, sondern in sich selbst auch seine mystischen Glieder, die er ja alle, so schwach und krank sie sein mögen, in höchster Liebe in sein Herz einschließt. »[1] Der Zweck dieser Darbringung freilich war am Kreuz Vollzug der Erlösung des Menschengeschlechts, am Altar ist es die Zuwendung der Erlösungsgnaden an die Seinen.

6. Christus will Opfernder mitten in seiner Kirche sein nicht ohne seine Kirche, sondern mit ihr und ihren einzelnen Gliedern. Er hat sein Opfer ihr anvertraut, damit sie es als *ihr* Opfer darbringe. Die Kirche, von Christus im Kreuzesopfer erkauft, steht mit ihm, dem Hohenpriester, als sein Leib in geheimnisvoller, ganz inniger Verbindung. Auch bei den einzelnen Gliedern ist es so. Diese Beziehung wird für sie hergestellt durch den Eintritt in die Kirche bei der Taufe, näherhin durch den Taufcharakter. Auf Grund des Taufcharakters kann der Getaufte an der Gottesverehrung oder am Kult Christi teilnehmen. Der Charakter, nicht eine der sonstigen Wirkungen der Taufe, ist die Voraussetzung für den gültigen Empfang der Sakramente, in denen der Kult Gottes durch Christus und die Kirche sich vollzieht, um die Gläubigen zu heiligen. Er ist sie auch für die Darbringung des Kreuzopfers Christi in der heiligen Eucharistie. Die Katechumenen blieben bis zur Taufe nach der früheren kirchlichen Vorschrift von der Opferfeier ausgeschlossen. Die Getauften sind es nicht mehr, denn : « Das sakramentale Merkmal ist im besonderen Merkmal Christi, dessen Priestertum die Gläubigen gemäß den sakramentalen Merkmalen gleichförmig gemacht werden, die ja nichts anderes sind als bestimmte Grade der Teilnahme am Priestertum Christi und sich von Christus selber ableiten. »[2] Der Charakter verleiht dem Getauften die Vollmacht, « bei der Eucharistiefeier und beim Gebrauch der heiligen Sakramente die vom Hohen-

[1] Rundschreiben Papst Pius XII. « Mystici Corporis Christi » vom 29. 6. 1943 : A. A. S. 35 (1943) 233.

[2] S. Th. III 63, 3 : « Character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae. »

priester Jesus Christus selbst geleistete vollkommene Verherrlichung Gottes und seine Hingabe an den Vater, sein Opfer geistigerweise in die Hand zu nehmen und es mit Christus, als Diener Christi, dem Vater darzubieten. »[1]

Die im Charakter als gratia gratis data anders bei der Taufe, anders, wie es den zum Vollalter Christi Emporgeführten geziemt, bei der Firmung und anders beim Weihesakrament vorliegende Anteilnahme am Dienst des Priestertums Christi, die participatio ministerialis, ist durch heiligmachende Gnade und rechte innere Gesinnung participatio formalis. Beim Opfer ist die äußere Gabe Zeichen für das Innere, für die geistige Hingabe ; nur durch diese wird das Opfer gottgefälliges Opfer. So muß die im Charakter begründete Anteilnahme am Priestertum Christi gottgefällig werden durch den priesterlichen Geist der Getauften, Gefirmten, Geweihten.

In der heiligsten Menschheit Christi bildet dieser Geist in höchster, unvergleichlicher Vollendung sein Priestertum. Mit diesem inneren Geist als « priesterlicher Form », wie Abt Bernhard O. S. B., Neresheim, treffend sich ausdrückt [2], muß nicht bloß der geweihte Priester erfüllt sein nach dem Vorbild des Hohenpriesters. Durch ihn müssen auch die Getauften und Gefirmten aufgebaut werden als « lapides vivi, domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offere spirituales hostias, acceptabiles Deo per Jesum Christum. »[3] Dann gilt von ihnen : « Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis. »[4]

Durch den Charakter ausgerüstet, sind die Gläubigen bei der Darbringung des Kreuzopfers wahrhaft Opfernde. Daß sie es sind, und wie sie es sind zufolge ihrer Verbindung mit Christus, dem Haupte, setzt das Rundschreiben Papst Pius XII. « Mystici Corporis Christi » klar auseinander : « Im eucharistischen Opfer vertreten die Priester nicht nur die Stelle unseres Erlösers, sondern auch die des ganzen mystischen Leibes und der einzelnen Gläubigen ; ebenso bringen in ihm die Gläubigen selber das unbefleckte Lamm, das einzig durch die Stimme des Priesters gegenwärtig geworden, untereinander geeint durch gemeinsames Flehen und Beten, durch die Hände eben dieses Priesters dem Ewigen Vater dar als ein über alles wohlgefälliges Lob- und Sühnopfer für die Anliegen der ganzen Kirche. »[5]

[1] Abt Bernhard (Durst) O. S. B., Neresheim, Dreifaches Priestertum, Neresheim, Benediktinerabtei, 1946, 62.

[2] Dreifaches Priestertum 18.

[3] 1 Petr. 2, 5.

[4] 1 Petr. 2, 9.

[5] A. A. S. 35 (1943) 232 s.

Verfänglichen Irrtümern gegenüber legt das päpstliche Rundschreiben « Mediator Dei » vom 20. 11. 1947 dar, wie diese Darbringung nicht verstanden werden darf, und setzt es nochmals den richtigen Sinn derselben auseinander. Hier einige Sätze : « Daß die Gläubigen das Opfer durch die Hände des Priesters darbringen, geht aus folgendem hervor : Der Diener des Altars vertritt die Person Christi als des im Namen aller Glieder opfernden Hauptes ; deshalb kann man auch mit Recht sagen : die gesamte Kirche vollzieht durch Christus die Darbringung der Opfergabe. Daß aber das Volk zugleich mit dem Priester das Opfer darbringt, hat nicht etwa den Sinn, als ob die Glieder der Kirche ebenso wie der Priester selbst die sichtbare liturgische Handlung vollzögen — denn das ist ausschließlich Aufgabe des von Gott berufenen Dieners ; es gilt vielmehr deshalb, weil das Volk seine Gesinnungen des Lobes, der Bitte, der Sühne und Danksagung mit den Gesinnungen oder der inneren Meinung des Priesters, ja des Hohenpriesters selbst zu dem Zweck vereinigt, daß sie in der eigentlichen Opferdarbringung auch durch den äußeren Ritus des Priesters Gott dem Vater entboten werden. Der äußere Opferritus muß nämlich seiner Natur nach den inneren Kult zum Ausdruck bringen : Das Opfer des Neuen Bundes stellt aber jene höchste Huldigung dar, in welcher der hauptsächlich Darbringende, Christus nämlich, und zusammen mit ihm sowie durch ihn alle seine mystischen Glieder Gott durch die ihm schuldige Ehrung verherrlichen. » [1]

Die Gläubigen müssen dabei in priesterlichem Geist als wahrhaft Opfernde auch sich selbst mit Christus dem Vater hingeben. So schärft ausdrücklich das Rundschreiben Papst Pius Pius XI. « Miserentissimus » vom 8. Mai 1928 ein : « Mit dem hocherhabenen eucharistischen Opfer muß auch die Darbringung der Priester und der Gläubigen sich verbinden, und alle diese müssen als lebendige Opfergaben, als heilige, als gottgefällige sich darbringen. » « Das ganze christliche Volk muß sowohl für sich als besonders für das ganze Menschengeschlecht opfern für die Sünden, nicht anders fast als jeder Priester und Hoherpriester. » [2] Nicht weniger eindrücklich spricht Papst Pius XII. im Rundschreiben « Mediator Dei » : « Damit aber jene Darbringung, durch welche die Gläubigen in diesem Opfer die göttliche Opfergabe dem himmlischen

[1] Über die heilige Liturgie, Enzyklika « Mediator Dei », Ausgabe Badenia Verlag Karlsruhe, O. J. (1948) 50.

[2] A. A. S. 20 (1928) 171 s.

Vater darbieten, ihre volle Wirkung erziele, müssen sie noch etwas anderes hinzufügen, nämlich sich selbst als Opfergabe darbringen. ...Während wir also um den Altar versammelt sind, sollen wir unser Inneres derart umformen, daß alles, was Sünde in ihm ist, völlig ausgelöscht, jedoch mit Eifer gepflegt und gestärkt werde alles, was durch Christus das übernatürliche Leben nährt, so daß wir zusammen mit der makellosen Opferhostie ein dem ewigen Vater wohlgefälliges Opfer werden. »[1] Die eucharistischen Gestalten mit dem am Kreuz hingegebenen Leib und mit dem dort vergossenen Blut sind so Sakrament, d. i. heiliges Zeichen, für das innere Opfer nicht bloß Christi, des Hauptes, sondern auch des Leibes und der einzelnen Glieder.

7. Das Opfer Christi, des Hauptes, ist über alles vollkommen ; das des Leibes und der Glieder ist der Vervollkommnung fähig und bedürftig. Thomas sagt in der Quaestio de Caeremonialium praeceptorum causis von den äußeren Opfergaben im Alten Bund : « Durch die Opfer wurde dargestellt die Hinordnung des Geistes auf Gott, zu welcher der Opfernde angetrieben wurde. »[2] Jetzt gibt die Anregung für den Geist der Opfernden nicht mehr wie damals das Fleisch und Blut von Opfertieren, jetzt geht sie aus vom heiligsten Leib und Blut des Herrn, hingegeben und vergossen am Kreuze in unendlicher Liebe für die Seinen. So wird beim eucharistischen Opfer das Wort Augustins von der Kirche wahr : « Da sie der Leib eben dieses Hauptes ist, lernt sie durch dieses sich selbst darzubringen. »[3] Dieses Zeichen ihrer Hingabe ist der Kirche gegeben als wirksames Zeichen der Gnade : « In dem, was sie darbringt, wird sie dargebracht. »[4] Daß die Kirche und jedes ihrer opfernden Glieder immer in gottgefälliger Weise durch dieses Opfer zu Gott emporgetragen werden, das ist der Inhalt der Gebete des opfernden Priesters und des opfernden heiligen Volkes bei jeder Meßfeier. Um gnädige Annahme muß noch gefleht werden ; denn in den Gaben des Leibes und Blutes des Herrn mit dem reinsten Opfer Christi, die Gott über alles wohlgefallen, werden auch die aufopfernden Christen mit soviel Armseligkeiten und Sünden geopfert. Die Kreuzzeichen des opfernden Priesters über die konsekrierten Gestalten wollen nicht so sehr das Opfer als Kreuzopfer bloß kennzeichnen ; es soll vielmehr der Segen des Kreuzopfers durch die Gestalten als dem äußeren Zeichen auch

[1] Ausgabe Badenia Verlag 51 f.

[2] S. Th. I-II 102, 3 : « Per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. »

[3] De civ. Dei 10, 20. [4] Ebenda 10, 6.

ihres Opfers den opfernden und geopferten Gläubigen zuteil werden. In besonders hohem Maß werden sie diesen Segen empfangen und wird ihr Opfer heilig und vollkommen werden, wenn durch den Genuß des heiligen Leibes und Blutes des Herrn Christus an ihnen sein Wort wahr macht : « Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. »[1]

8. Aus dem Ausgeführten dürfte sich ergeben, daß man wird sagen können : *Das heilige Meßopfer ist der höchste religiöse Akt der Kirche, bei welchem der geweihte Priester mit der Konsekration und Darbringung des Leibes und Blutes Christi unter den eucharistischen Gestalten das Kreuzopfer Christi mit seinem Hingebungsakt vergegenwärtigt, so daß durch den Dienst des Priesters unter dem äußeren Zeichen der Kreuzopferhingabe Christus und seine Kirche mit ihren einzelnen Gliedern opfern und geopfert werden.*

9. Das Formalelement des Meßopfers ist in nichts anderem gelegen als bei jedem sonstigen Akt der Religion. Es liegt darin, daß aus Ehrfurcht vor der göttlichen Größe zur Verherrlichung Gottes vom Priester im Namen Christi und seiner Kirche durch die Konsekration des Leibes und Blutes Christi das Kreuzopfer vergegenwärtigt und dargebracht wird. Der äußere Ritus dabei ist geregelt durch die Anordnung Christi und der Kirche. Weil es sich bei der heiligen Messe um Darbringung des Kreuzopfers handelt, muß das äußere Zeichen des Kreuzopfers und das dadurch Angezeigte, der innere Akt desselben, gegenwärtig gemacht werden. Das geschieht durch die Konsekration. Gültige Konsekration ist also wesentlich, damit das, was der Priester tut, Darbringung des Kreuzopfers ist. Christus hat das Zeichen seines Kreuzopfers in doppelter Gestalt seiner Kirche übergeben : in der Gestalt des Brotes seinen hingegebenen Leib, in der des Weines sein vergossenes Blut. Was Christus geboten, muß von der Kirche und von dem auch in ihrem Namen handelnden Priester streng beobachtet werden. Ein wirkliches und zwar unzweideutiges Zeichen des Kreuzopfers ist jedoch schon mit einer Gestalt für sich gegeben. Thomas sagt von der heiligen Eucharistie : « Insoweit . . . in diesem Sakrament das Leiden Christi dargestellt wird, durch welches Christus sich Gott als Opfergabe darbrachte, wie es Ephes. 5 heißt, hat es das Wesen des Opfers. »[2] Vorher hat er gesagt :

[1] Joh. 6, 57.

[2] S. Th. III 79,7 : « In quantum . . . in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, ut dicitur Ephes. 5, habet rationem sacrificii. »

« Das Blut, getrennt vom Leib konsekriert, stellt ausdrücklicher das Leiden Christi dar ; daher erfolgt bei der Konsekration des Blutes die Erwähnung des Leidens Christi und der Frucht ebendesselben mehr als bei der Konsekration des Leibes. » [1] Wenn die Konsekration des Weines also nach Thomas ausdrücklicher das Leiden Christi darstellt, dann stellt doch auch die des Brotes allein dasselbe dar, wenn auch weniger ausdrücklich ; es ist also jede Gestalt für sich schon eine Darstellung des Leidens und demnach tatsächlich Zeichen des Kreuzopfers. Bei der heiligen Eucharistie handelt es sich zudem um ein signum efficax. Das Zeichen enthält den Hohenpriester des Kreuzopfers mit seinem Opferakt. Ferner muß der konsekrierende Priester die Absicht haben, bei der Konsekration jeder der beiden Materien das Kreuzopfer zu vergegenwärtigen und darzubringen. Damit ist außer dem Zeichen auch das Formale des Opfers schon vorhanden, wenn *eine* Gestalt gültig konsekriert ist.

10. Die heute vielfach vertretene Ansicht, gerade in der Doppelkonsekration liege das metaphysische Wesen des Meßopfers, ist aus der weitverbreiteten nachtridentinischen Opferauffassung herausgewachsen. Wenn das Opfer in der äußeren Gabe und deren Darbringung besteht, nicht wesentlich im geistigen Vorgang, dann lag es nahe, im Äußeren das Formalelement zu suchen und zu finden ; man legte es bekanntlich in die an der Sache vorgenommene Änderung ; bei der Eucharistie fand man sie hauptsächlich in der Doppelkonsekration, insofern durch sie vi verborum der Leib Christi vom Blut getrennt wird.

Auf dem Konzil von Trient ist man auf diese Ansicht noch in keiner Weise eingegangen [2]. Der Katechismus Romanus antwortet auf die Frage : « Warum erfolgt in der Eucharistie die doppelte Konsekration. ... Erstens, daß auf das Leiden Christi, bei welchem das Blut vom Leibe getrennt wurde, mehr Bezug genommen sei : aus diesem Grunde erwähnen wir bei der Konsekration, das Blut sei vergossen worden. Ferner war es in höchstem Grade geziemend, daß dieses Sakrament, weil es zur Nahrung unserer Seele von uns gebraucht werden sollte, als Speise und Trank eingesetzt wurde, woraus, wie offenkundig, die vollständige Nahrung des Körpers besteht. » [3] Das ist völlig noch

[1] S. Th. III 78, 3 ad 7 : « Sanguis seorsum consecratus a corpore expressius repraesentat passionem Christi ; et ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de passione Christi et fructu ipsius quam in consecratione corporis. »

[2] Kramp, Opferanschauungen, 275-282.

[3] ed. Buse, 1859, 2, 4, 30.

der Standpunkt des hl. Thomas. So auch das Missale Romanum Papst Pius V.' bis heute. Wo es de defectibus in celebratione Missarum occurentibus handelt, schärft es ein, alle Mühe aufzuwenden, nach Konsekration *einer* Materie auch die erforderliche zweite Materie beizuschaffen. Die Begründung lautet : Damit das Sakrament, das Opfer nicht unfertig bleibe : « ne Sacramentum remaneat imperfectum »[1], « ne Sacrificium remaneat imperfectum »[2]. Ein Opfer ist also mit *einer* Gestalt schon da, wenn auch ein imperfectum. Außerdem heißt es : Vor der Konsekration muß, wenn bloß *eine* zur Gültigkeit geforderte Materie da ist und die zweite erforderliche nicht beigebracht werden kann, die Handlung abgebrochen werden ; ist aber die eine Materie schon konsekriert und die zweite nicht beizubringen, so ist weiterzufahren und die Messe mit entsprechender Abänderung zu Ende zu führen[3]. Damit ist ein wahres Opfer auch bei bloß *einer* Gestalt vorausgesetzt. Von der thomistischen Auffassung aus kann es gar nicht anders sein ; der Wille zu opfern darf vom Priester gar nicht vom andern, von dem Willen zu konsekrieren, getrennt werden. « Gott wird durch die Konsekration dieses Sakraments », sagt Thomas von der heiligen Eucharistie, « ein Opfer dargebracht »[4]. Wenn auf die Frage, warum die Einsetzung der heiligen Eucharistie in zwei Gestalten durch Christus erfolgte, in viele Katechismen die Antwort eindrang : Weil zum Opfer zwei Gestalten notwendig sind, so hat diese Antwort keine andere Berechtigung als die weitverbreitete nachtridentinische Opferbestimmung. In den heutigen deutschen Einheitskatechismus ist diese Begründung glücklicherweise nicht mehr aufgenommen.

[1] III 6. [2] IV 8. [3] IV 8.

[4] S. Th. III 82, 10 : « Deo consecratione huius sacramenti sacrificium offertur. »

La notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Halès

Par F. von GUNTEN O. P., Fribourg

Les passages où saint Thomas aborde la question du constitutif des personnes divines laissent entrevoir que plusieurs tentatives de solution avaient été esquissées avant lui [1]. Spontanément, les données de la Révélation éveillent par elles-mêmes chez le théologien le désir de concilier l'unité de la nature divine avec la trinité des personnes. Mais l'antinomie apparente que le Docteur angélique pouvait découvrir directement dans le contenu de la foi lui fut transmise par une longue tradition. Les objections insidieuses des Ariens, niant la consubstantialité du Fils [2], et les difficultés engendrées par la différence de langage entre Grecs et Latins contraignirent les défenseurs de la foi chrétienne, — en premier lieu saint Augustin, saint Athanase, saint Epiphane et les Pères cappadociens — à dégager et à mettre en relief les notions de personne et de relation [3]. Saint Augustin, comme les Docteurs grecs, s'était rendu compte que seule l'idée de relation permettait de concevoir une distinction réelle au sein de la Trinité, sans en briser l'unité substantielle. Mais lorsqu'il fallut trouver un concept désignant à la fois le Père, le Fils et le Saint-Esprit, tout en maintenant leur distinction réelle, Orientaux et Occidentaux ne purent arriver à un accord qu'après de laborieuses recherches. Les Grecs disposaient du mot ὑπόστασις. Mais l'équivalent littéral « substantia » dans la langue latine ne pouvait convenir. L'expression « tres substantiae » évoquait immédiatement le trithéisme. Avant saint Augustin, nombre d'auteurs latins, à la suite de Tertullien [4], avaient employé le mot « persona ». Mais

[1] Cf. I qq. 29 et 40.

[2] « Maxime calidissimum machinamentum. » S. AUGUSTIN, V. De Trinitate, cap. 3. PL 42, 913.

[3] Cf. I. CHEVALIER, La théorie augustinienne des relations trinitaires. Fribourg 1940. *Id.*, S. Augustin et la pensée grecque, les relations trinitaires. Fribourg 1940.

[4] Adv. Prax., 7, 11, 12, 13, 15, etc. CSEL 47, pp. 243 ss.

l'évêque d'Hippone n'adopta ce terme qu'avec défiance [1] : c'est que, selon lui, « persona » est un nom absolu et, comme il l'a toujours affirmé, seul le relatif est multiplié dans la Trinité. D'ailleurs πρόσωπον, le terme grec correspondant à « persona », est à son tour repoussé par les Orientaux. Signifiant à l'origine, pensaient-ils, le masque d'un acteur de théâtre, il rappelait singulièrement le modalisme. L'accord entre Grecs et Latins fut réalisé en 382, comme en témoigne la lettre des évêques d'Orient au pape Damase et aux évêques d'Italie [2]. Cependant le désir d'établir l'harmonie entre les termes latins et grecs — persona, substantia et autres connexes, subsistentia, essentia — hantera plus tard les théologiens médiévaux.

Saint Augustin, de son côté, s'est préoccupé avant tout de la signification du mot « persona » dans la Trinité. Est-ce un terme absolu ? Il semble bien que oui [3]. Mais alors, comment peut-on affirmer « tres personae », sans, par le fait même, reconnaître trois Dieux ? Les difficultés qui ont retenu l'évêque d'Hippone exerceront plus tard la réflexion des maîtres médiévaux. L'autorité du grand Docteur qui leur semblait faire du terme « persona » un absolu, d'autre part la parenté de ce dernier mot avec les noms relatifs, et enfin l'opposition radicale entre la substance et la relation, poseront aux théologiens du moyen âge la question du sens et du rôle de la personne dans la Trinité.

La définition de Boèce [4] rendit encore plus ardues les recherches des penseurs scolastiques. Désignant la personne par la substance, comment pouvait-on admettre la pluralité des personnes sans multiplier la substance divine ? Puisqu'en Dieu le nombre est lié à l'idée de relation, les Docteurs médiévaux se rendirent compte que la réponse à la difficulté était à rechercher du côté de la relation, à moins qu'à la suite de Richard de St-Victor on espérât trouver une issue dans une définition nouvelle de la personne. Nous ne voulons pas refaire ici l'historique des solutions tentées depuis Boèce [5]. Notre intention est de nous attacher à la pensée d'Alexandre de Halès. Malgré l'autorité

[1] V. De Trinitate, cap. 9, n. 10. PL 42, 917, 918.

[2] Mansi, t. III, col. 583 A.

[3] « Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum Sanctum, sicut ad se dicitur Deus, et magnus, et bonus et justus. » VII. De Trinitate, cap. 6, n. 11. PL 42, 943.

[4] « Persona est rationalis naturae individua sustantia. » De duabus naturis, cap. 3. PL 64, 1343.

[5] Cf. M. Bergeron O. P., La structure du concept latin de personne, Etude d'hist. litt. et doctr. du XIII[e] siècle, 2[e] série. Paris-Ottawa 1932, pp. 121-161.

du Victorin, qui n'emploie jamais le mot « relation » dans ses recherches sur les Personnes divines, le maître franciscain s'est aperçu que tout le problème gravitait autour des notions de personne et de relation.

Dans le présent article, nous nous bornerons à étudier la pensée d'Alexandre sur la première de ces deux notions. Avant d'examiner la position du maître franciscain à l'égard des deux définitions de la personne formulées par Boèce et Richard de St-Victor, nous traiterons brièvement de l'authenticité de la « Somme théologique », dont la critique récente a établi qu'elle était une compilation. Une troisième partie s'efforcera de découvrir le rapport entre la notion de personne et les termes connexes, en général d'abord, puis en particulier : personne et essence, personne et hypostase. Sur ce dernier point, nous verrons la doctrine d'Alexandre dans deux de ses Questions Disputées, avant d'examiner la pensée contenue dans la Somme théologique.

I. L'authenticité de la Somme théologique

M. Schmaus, traitant de la constitution et de la distinction des Personnes divines d'après la Somme d'Alexandre de Halès, note, à la suite de A. Stohr, une instabilité dans la doctrine de cet ouvrage [1]. Selon le professeur de Prague, l'auteur de la Somme aurait modifié sa pensée : adoptant, au début, la position de Richard de St-Victor, pour se rapprocher par la suite — avec réserve il est vrai — de la position appelée traditionnelle par notre historien. Concrètement, Alexandre aurait affirmé en premier lieu que la distinction des Personnes divines se fonde exclusivement sur leur origine [2], alors que, dans la suite, ce rôle serait exercé par les propriétés ou relations [3]. La composition de la Somme ayant requis de nombreuses années, à une époque où tout était en effervescence et en devenir, on s'expliquerait qu'une telle évolution se fût produite dans un esprit aussi ouvert aux influences diverses que l'était celui d'Alexandre [4]. Comme on le voit, M. Schmaus étudie la doctrine de cet ouvrage sans mettre en question son authenticité.

[1] A. Stohr, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura. Münster 1923, pp. 103 ss. ; M. Schmaus, Der Liber Propagnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, II. Teil, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Münster 1930, Band xxix, 1, p. 442.

[2] M. Schmaus, *ibid.* [3] p. 444. [4] p. 442, n. 3.

Or aujourd'hui, à la suite d'études critiques dont les résultats sont exposés dans l'édition récente de la Somme, on a établi scientifiquement que cet ouvrage était une compilation [1]. L'investigation des sources ne laisse plus de doute sur cette question ; la Somme, en grande partie, est composée d'écrits préexistants. Ces textes sont reproduits souvent littéralement, alors que d'autres ont subi une nouvelle élaboration. Aussi, il serait inexact de taxer l'ouvrage de pure compilation. Le rédacteur, ou plutôt les rédacteurs, de leur côté, ont imposé un ordre à cette masse de matériaux ; ils ont transformé et corrigé plusieurs textes. Ils allèrent même jusqu'à écarter le point de vue contenu dans les sources utilisées, comme nous aurons l'occasion de le montrer. Il est donc légitime de les appeler « auteurs », surtout si nous nous rappelons le sens que comportait ce mot, à une époque où la propriété littéraire ne revêtait pas le caractère strict qu'on lui accorde de nos jours [2].

A la mort d'Alexandre, la première partie de la Somme — la seule qui nous intéresse directement, puisqu'elle contient le traité de la Trinité — était déjà composée [3]. Le P. Henquinet O.F.M. en attribue la rédaction à Jean de la Rochelle, disciple et successeur (ou peut-être collègue) d'Alexandre à l'Université de Paris [4]. S'il est difficile d'établir le rôle exact du premier maître franciscain dans la composition de la Somme, il demeure indéniable que ses œuvres authentiques constituent une partie importante des sources utilisées [5]. Nous possédons encore dix Questions qu'Alexandre disputa comme maître séculier [6]. Trois d'entre elles ont un rapport plus étroit avec notre sujet : De quattuor nominibus, De hypostasi, De differentia notionum et relationum [7].

Ainsi, la diversité des sources et la personnalité du compilateur de la Somme expliquent mieux l'instabilité des positions adoptées au

[1] Alexandri de Hales, Summa theologica. Quarrachi 1948, t. IV (prolegomena), p. lxxx b.

[2] *Ibid.*, p. cccvi a.

[3] *Ibid.*, p. lxxx. Il faut cependant retrancher du premier livre les dernières questions (de Missione visibili, nn. 514-518). Cf. prolegomena, p. ccxviii.

[4] Fr. Considerans l'un des auteurs jumeaux de la Summa Fratri Alexandri primitive, Rech. Th. anc. et méd., t. 15 (1948), p. 77.

[5] Pour le traité de la Trinité, cf. prolegomena, pp. cclvi-cclxiii et cclxvi-cclxvii.

[6] Cf. prolegomena, p. clvi, n. 18 ; p. cliv, nn. 68, 69, 70 ; p. clxv, nn. 71, 72, 73 ; p. clxvii, nn. 83, 84, 85.

[7] Comme les deux dernières ne sont reproduites qu'en partie dans la Somme et qu'elles éclairent singulièrement cet ouvrage, nous nous proposons d'en transcrire prochainement d'importants extraits en attendant l'édition critique promise par le P. Henquinet.

cours de cet ouvrage. A l'aide des textes authentiques, nous nous efforcerons d'en dégager la pensée sur la notion de personne en Dieu, sans lui imposer une parfaite unité de doctrine qu'elle ne contient pas.

II. La définition de la personne

Position à l'égard de la définition de Boèce

Cette définition célèbre : « persona est rationalis naturae substantia individua », fut rejetée par Richard de St-Victor, qui voyait en elle la racine des erreurs théologiques de Gilbert de la Porrée, et aussi la raison de l'insuffisance des réponses opposées à la solution de l'évêque de Chartres par ses contemporains. Le Victorin proposa une nouvelle définition : persona divina (est) divinae naturae incommunicabilis existentia [1]. Quelle attitude l'auteur de la Somme adoptera-t-il à l'égard de ces deux définitions ? L'enseignement du Victorin a déteint manifestement sur la doctrine trinitaire du maître franciscain [2]. On pourrait donc s'attendre à voir notre auteur suivre résolument la voie tracée par Richard.

Dans l'article consacré à la définition de Boèce [3], l'objection concernant l'application de cette formule à la Trinité porte sur le mot « substantia » (ob. 1) : « cum tres sint personae, tres erunt substantiae individuae ». Les autres difficultés se rapportent à la déité (ob. 8), au Christ (ob. 3, 6, 7), à l'âme et à l'ange (2, 4, 5), et elles ont trait spécialement au terme *individua*. Dans la réponse, Alexandre ne rejette pas simplement la définition de Boèce, mais il la corrige à l'aide de Richard : « Notandum est quod Richardus, in libro de Trinitate, corrigit définitionem Boethii sic... » Ainsi, grâce à une interprétation bienveillante, la formule traditionnelle conserve sa valeur. Il suffira d'entendre le terme « *substance* » dans le sens d' « *hypostase* » et de donner au mot « *individuelle* » la signification d' « *incommunicable* ». « Sic ergo accepta '*substantia*' pro hypostasi, '*individua*' pro incommunicabili, stat definitio Boethii de persona : Personna est rationalis naturae substantia individua. » Les autres réponses ne font que préciser ces corrections.

[1] De Trinitate, lib. IV., cap. 22, PL 196, 945.
[2] Cf. Summa..., t. I, p. xxx.
[3] Summa theologica, t. I, n. 387.

Il est à noter que, dans l'article même où il pose explicitement la question sur l'essence de la personne « Quaeritur quod sit persona », Alexandre conserve la définition de Boèce, transformée, il est vrai, par une « pieuse interprétation ».

La même attitude doctrinale est affirmée avec plus de netteté encore dans un autre passage [1]. Malgré l'autorité de Richard et les raisons que celui-ci invoque pour justifier sa définition, la formule boétienne est maintenue, à condition cependant d'être bien entendue. Tout en rapportant les critiques du Victorin, le Docteur franciscain s'efforce d'expliquer Boèce dans un sens acceptable :

> « Item, dixit Richardus [2], et consideravit quod non proprie erat individuum in divinis : quia in Deo non est universale nec particulare, quia si particulare, esset in eo forma partita, et ideo nec individuum ; item, individuum dicitur respectu dividui [3]. »

Alexandre répond en distinguant le sens d'*individuel*. Ce dernier terme peut être dit de ce qui convient à un seul. Ainsi il serait vrai de l'affirmer de chaque personne divine, mais il faudrait le nier de l'essence divine, puisqu'elle convient aux Trois. Dans sa seconde acception, individuel peut être dit de ce qui est unique, un seul. En ce sens les personnes ne sont pas individuelles, mais l'essence l'est, puisqu'il n'y en a qu'une seule [4].

D'ailleurs Alexandre n'insiste pas sur ce point. Il développe davantage l'autre difficulté présentée par Richard : celle concernant le mot « *substantia* ». Il y reviendra souvent [5].

Substantia

Le Victorin remarquait que la substance ne s'applique pas à Dieu à proprement parler, qui ne *subsiste* pas [6].

[1] n. 312 ad 5.

[2] De Trinitate, lib. IV, cap. 21 et 23. PL 196, 944 ss.

[3] n. 312 ad 5.

[4] « Similiter individuum potest dici quod uni soli convenit vel quod est unum solum. Primo modo individuum convenit personis divinis, sed non essentiae divinae, quia essentia divina non convenit uni soli, immo tribus personis : et sic dicitur persona divina individua substantia. Secundo modo convenit individuum divinae essentiae, sed non personis, quia essentia est una sola, sed personis non convenit esse unum solum », n. 312 ad 5.

[5] nn. 312 ad 5 ; 339 (Respondeo) ; 341 ad 3 ; 357 ad obiecta, ad 2 primae seriei (p. 534a) ; 395.

[6] « quia substantia proprie non est in divinis ». De Trinitate, lib. IV, cap. 21. PL 196, 945.

Alexandre répond en opposant deux acceptions du terme substance. Si cette dernière dérive de « subsister », elle ne convient pas à Dieu. Si, au contraire, on l'entend dans un sens plus large, d' « *ens per se* », rien n'empêchera de dire qu'Il est une substance, puisque selon cette signification, « substance » n'implique pas d'imperfection, comme dans le premier cas, mais plutôt une perfection : « quod sit per se stans et in se fixa [1] ».

Cette réponse appelle deux remarques. La première concerne le mot *subsistere*, verbe auquel l'auteur rattache directement la « *substantia* » sans faire intervenir le verbe « *substare* ».

Pourquoi ce terme est-il banni de la divinité ? Dans ce texte, le Docteur franciscain n'en donne pas la raison. Mais l'influence de Richard n'y est pas étrangère, comme le prouvent d'autres passages, où Alexandre se montre plus explicite. « Subsistere », en effet, évoque l'idée d'accident ou de forme différente de la substance : « nec est in eo (Deo) accidens cui subsistat, vel forma quae differat a substantia [2] », « substantia... subsistens accidentibus [3] ». Ce terme se dit donc du sujet qui soutient les accidents pour les maintenir dans l'être ; ce qui est évidemment étranger à toute idée de la divinité.

Il faut noter en second lieu que la distinction du maître franciscain ne vaut pas uniquement pour les Personnes divines, mais aussi pour Dieu pris substantiellement. Sa réponse, en effet, tente de montrer que le mot « substance » implique dans son concept une perfection : « haec » est ratio dignitatis substantiae, scilicet quod sit per se stans et in se fixa [4]. » Or cette note s'applique avant tout à l'essence divine comme telle.

[1] « ... substantia potest dici a subsistendo, et sic proprie non convenit Deo ; vel potest dici substantia magis large, scilicet quasi ens per se, et sic convenit Deo quod dicatur substantia : haec enim est ratio dignitatis substantiae, scilicet quod sit per se stans et in se fixa », n. 312 ad 5.

Le n. 339 (Respondeo) donne la même distinction : « Substantia dicitur dupliciter : vel a proprietate substandi formae vel accidenti : sic non potest Deus dici substantia, quia nec est in eo accidens cui subsistat, vel forma quae differat a substantia ; vel a per se existendo, ut dicatur substantia ens per se non indigens alio ut sit : sic dicitur de Deo. »

Cf. 341 ad 3m. Le premier sens, celui de « stare sub », est attribué à la créature, tandis que la signification d'être « per se » vaut pour Dieu : « Substantia ut est in creatura, subsistens scilicet accidentibus, non est in divinis, tamen in divinis est substantia ut ens per se. »

[2] n. 339 (Respondeo). Même doctrine dans la question disputée : De Quatuor nominibus. Ms. Todi 121, f. 3va. Cf. Prolegomena, p. CCLVIII, n. 4.

[3] n. 341 ad 3.

[4] n. 312 ad 5.

Aussi Alexandre sera-t-il amené à distinguer sous un autre aspect le terme « substance ». Les Grecs disent qu'il y a en Dieu trois « hypostases ». Or le mot « substance » en est la transposition latine exacte. Il serait donc logique, pour être en accord avec les Grecs, de dire « trois substances ». Non, répond-il, car une telle expression serait ambiguë : substance ne signifie pas seulement ce que les Grecs nomment « hypostase », c'est-à-dire suppôt, mais elle se dit aussi de l'essence. Parler de trois substances pourrait faire penser à trois essences. Or il faut que, dans des questions aussi délicates, le langage soit certain, exempt de toute ambiguïté [1].

Dans cette réponse, le Docteur franciscain n'oppose plus « *subsistere* » à « *stare per se* », mais il distingue la substance première ou suppôt de la substance seconde ou essence. La première division de la substance valait pour séparer Dieu des créatures, la seconde trouve son application au sein de la Trinité, dans la distinction entre essence divine et Personnes divines.

Mais la doctrine de la « Somme » ne sera pas toujours constante, ni sur la signification du « subsistere », ni sur la division de la substance. Nous avons déjà relevé deux manières de voir différentes concernant ce dernier point. Dans une nouvelle division, la distinction n'est plus établie entre « subsistere » et « substare », mais au sein même de chacun des deux termes regardés comme équivalents : « Dicendum est quod sicut subsistere vel substare dicitur duobus modis, ita et subsistentia vel substantia [2]. » Ces deux modes correspondent à ceux établis plus haut, entre subsistence et substance.

> « *Uno modo subsistere* dicitur quod stat in se et substantia dicitur secundum hoc quod est ens per se, non indigens alio ut sit [3]. »

Ensuite, avec saint Augustin, l'auteur explique pourquoi « subsistere » pris dans l'autre sens répugne à être attribué à Dieu :

> « *Alio modo subsistere* dicitur a 'stando sub' ; unde Augustinus, VII, De Trinitate [4] : Si subsistit Deus, ut proprie substantia dici possit, inest in eo aliquid tanquam subiecto et non est simplex ; nefas autem est dicere ut subsistat Deus bonitati suae atque illa bonitas non sit essentia ; manifestum est igitur Deum abusive substantiam nuncupari. »

[1] « non tamen nos dicimus, 'tres substantias'... et hac ratione : quia hoc nomen 'substantia' in latina lingua indifferenter se habet ad designationem essentiae et suppositorum essentiae », n. 357 ad 2 de la première série, cf. n. 387.
[2] n. 395 (Respondeo). [3] *Id.* [4] c. 5, n. 10. PL 42, 942.

Il résulte de cette explication que non seulement les termes « substantia » et « substare » conviennent à Dieu, mais aussi « subsistentia » et « subsistere », à condition de les entendre dans le bon sens.

> « Patet igitur quod uno modo in divinis convienenter dicitur *substantia* et *subsistentia*, alio modo non. » [1]

La pensée de la « Somme » sera transformée jusqu'à exprimer le contraire de ce qui était affirmé plus haut [2]. « *Subsistere* » se dit plus proprement de Dieu que « *substare* ».

> « Respicientes ad notionem substandi et subsistendi, minus proprie dicitur in Deo substantia quam subsistentia. » [3]

L'auteur justifie cette assertion en attribuant, selon Boèce, à « subsistere » la signification donnée plus haut à « substare », et en définissant ce dernier terme par la définition du « subsistere ».

> « Sicut dicit Boethius, il libro *'Duabus naturis et una persona Christi'* [4], differt subsistere et substare : 'Ipsum autem subsistit quod accidentibus, ut possit esse, non indiget ; substat autem quod accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat : sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus. »

Et suit la conclusion :

> « Ex hoc ergo relinquitur, cum substantia dicatur a 'substare', subsistentia a 'subsistere', ratio eius quod est 'subsistere' magis convenit divinis, quia negat accidens et ponit esse per se [5]. »

Une des raisons qui rendirent obscure la définition de la personne formulée par Boèce est sans conteste la signification inconstante des mots « substance » et « subsistence » dans la scolastique. Nous avons déjà relevé plusieurs sens que peuvent revêtir ces deux termes. Mais l'attention de l'auteur se portait principalement à leur trouver une acception qui pût convenir à la divinité entendue sans la distinction des personnes. Si on oppose celles-ci à l'essence on dira qu'il y a trois subsistences et une substance. Cette détermination du vocabulaire est une acquisition notable pour la théologie trinitaire. Si le sens de ces termes est désormais fixé, bien que les avis divergent encore sur leur contenu ontologique, ce n'est qu'après une évolution qui commence avec Boèce. L'auteur de la « Somme » remarque à ce propos que la signification ou plutôt l'emploi de ces deux termes a varié du temps de Boèce jusqu'au moment où il écrivait [6].

[1] n. 395 (Respondeo). [2] Cf. nn. 312, 339, 341. [3] n. 395 ad a.
[4] c. 3 PL 64, 1344. [5] n. 395 ad a. [6] n. 397 Resp. 1-2.

D'abord « *substance* » se définissait négativement par rapport aux accidents qui inhèrent :

« substantia dicitur quoniam in nullo subiecto est ;

et positivement :

« substantia est quoniam subest caeteris. »

Dans la première acception, elle convient aux genres et aux espèces, c'est-à-dire aux substances secondes, tandis que selon la définition positive elle se dit seulement des singuliers, des individus. En Dieu la substance seconde correspond à l'essence commune, que les Grecs nomment « *ousiosis* », alors que la substance individuelle signifie la personne, l'*hypostasis* des Grecs.

La *subsistence*, comme le rapporte toujours l'auteur de la « Somme », avait également deux sens : d'abord l'être n'ayant pas besoin d'accident pour exister. L'autre acception lui venait de l'acte de subsister. Les deux significations trouvaient aussi leur application en Dieu : l'*essence* divine comme telle, n'ayant pas besoin d'accident pour exister, subsiste. Elle est alors l'équivalent latin d' « ousiosis ». L'hypostase, qui de son côté subsiste, en ce sens qu'elle soutient (sub stat) les propriétés, répond à la seconde acception.

Or aujourd'hui, remarque l'auteur, soit substance, soit subsistence ne revêtent qu'un seul sens : le premier terme est uniquement synonyme d' « *ousiosis* », et le second correspond à hypostase [1].

L'équivalence ainsi établie entre les vocabulaires grec et latin constituera la base de la définition des Personnes divines chez les grands théologiens scolastiques.

On pourrait réunir dans le tableau suivant les diverses significations des termes, « substance » et « subsistence », et les distinctions que nous avons analysées.

Substantia nn. 339 et 312, 5um et qu. disp. de Quatuor nominibus : fol. 3v.	1. Dérive de « subsistere » ; stare sub accidentibus. 2. Signifie ens per se.
Substantia nn. 357 ad 2. primae seriei et 387.	1. Substantia prima : hypostasis. 2. Substantia secunda : ousiosis.

[1] *Id.*

Substantia et *Subsistentia* n. 395 (Respondeo) qu. disp. de Quatuor nominibus, fol. 4ra.	1. Quod stat in se. Convient plutôt à la subsistence.
	2. Quod stat sub (accidentibus). Convient plutôt à la substance.

Au temps de Boèce n. 397 (Resp. 1-2)	*Substantia*	*Négative :*	Quod in nullo subiecto est : Genres, espèces. *En Dieu :* essence commune : *ousiosis.*
		Positive :	Quod sub caeteris stat. Substantia prima : *hypostasis.*
	Subsistentia	*Négative :*	Quod non indiget accidentibus ut sit = essentia : *ousiosis.*
		Positive :	Ita vocatur ab actu subsistendi, sub stat proprietatibus : *hypostasis.*

Milieu du XIII[e] siècle.	Substantia :	ousiosis.
	Subsistentia :	hypostasis.

On peut conclure que, malgré l'autorité qu'il accorde à Richard de St-Victor, l'auteur de la Somme s'efforce de rendre acceptable la formule de Boèce. La multiplicité de sens des termes « substance » et « subsistence » dénote peut-être un manque d'unité dans la rédaction de la « Somme », mais elle témoigne aussi des efforts pour sauver la définition traditionnelle. Ces tâtonnements montrent l'importance des mots en théologie et toute la peine requise de la part des auteurs pour obtenir un vocabulaire précis.

Nous avons examiné l'attitude d'Alexandre de Halès à l'égard de la définition boétienne de la personne. Nous pouvons dire que, grâce à une interprétation bienveillante, l'auteur de la Somme demeure dans la ligne traditionnelle. Il reste à étudier ce que le maître franciscain pense de la description du Victorin.

Attitude à l'égard de la définition de Richard de St-Victor

Après avoir énuméré les difficultés qu'engendre la définition de Boèce, Alexandre remarque que Richard lui en substitue une autre [1] : « Persona est rationalis naturae incommunicabilis existentia. » Lorsque

[1] De Trinitate, lib. IV, cap. 22. PL 196, 945.

le Docteur franciscain parle de la formule du Victorin, c'est à propos des inconvénients suscités par celle de Boèce. Mais il n'analyse ni n'approuve jamais explicitement la définition de Richard. Il se contente de la citer avec les justifications alléguées par Richard. Aux deux objections principales concernant l'une, le mot *individua*, l'autre le terme « *substantia* », l'auteur de la Somme répond en expliquant ces deux expressions, ou simplement en affirmant que Richard a corrigé la formule de Boèce, en la remplaçant par une autre mieux adaptée à la Trinité :

> « Posset tamen dici quod praedicta definitio personae non est personae communiter, sed solum personae prout convenit creaturae rationali ; unde *Richardus*, in libro de Trinitate, corrigit istam definitionem assignans rationem personae secundum quod convenit divinis : 'Persona est rationalis'... [1] »

Si l'auteur n'approuve pas explicitement la notion de Richard, il est clair cependant qu'à ses yeux elle a une valeur indubitable. Et bien qu'Alexandre conserve la formule boétienne, il n'en reste pas moins que sa conception de la Personne divine a subi fortement l'influence du Victorin.

C'est avant tout dans la comparaison qu'il établit entre le mot « personne » et les termes connexes qu'Alexandre exprime le mieux sa pensée. Il établit le rapport entre les quatre termes : essence, substance, hypostase et personne en général d'abord. Mais très éclairants sont aussi les passages où il examine plus en détail la relation que soutient la personne avec chacun de ces mots. De ces derniers nous ne retiendrons que la comparaison avec l'essence et l'hypostase, puisque les termes de substance et subsistence ont déjà été étudiés plus haut.

III. La personne et les termes connexes

En général

C'est une phrase de Boèce : « non verborum inops Graecia est, sed essentiam, subsistentiam, substantiam, personam totidem nominibus (reddit [2]) », qui fournit à l'auteur de la Somme l'occasion d'étudier le rapport qui existe entre ces termes [3]. Dans la Somme, le nombre

[1] n. 337 ad 3. *Id.*, n. 312 ad 5 et n. 387. Alexander consacre un chapitre spécial à la formule de Richard, où il ne fait que transcrire le texte du Victorin (n. 349).

[2] De Duabus naturis, cap. 3. PL 64, 1344. [3] n. 396.

des opinions et des objections dénote l'incertitude régnant sur ce sujet. A ces solutions insuffisantes, l'auteur de la Somme oppose la sienne : « Propterea dicendum ». Aucune autorité n'est citée. On peut donc conclure qu'il entend donner sa propre opinion.

La distinction des quatre termes est de raison, non pas réelle : « dicendum quod diversitas istorum nominum in divinis contingit ex diversa intelligentiae ratione [1]. » Point de difficulté, puisqu'il ne s'agit pas de rapports entre personnes.

La première distinction que nous trouvons en Dieu, poursuit l'auteur, résulte de cette double considération : ou nous atteignons l'essence divine comme une forme — un *quo* —, ou comme le sujet possédant cette forme — un *quod*. Entendue comme forme, nous la nommons l'essence, « *ousiam* ». Mais lorsque notre esprit considère le sujet possédant la nature divine, il peut le concevoir sous son aspect commun aux Trois, en faisant abstraction des distinctions personnelles. C'est l'« *ousiosis* ».

D'autre part, notre intelligence peut porter son attention sur le sujet possédant l'essence divine, saisi cette fois comme distinct, singulier et incommunicable. Aux différents modes de concevoir cette distinction, répondent deux termes. Si nous considérons un sujet ou suppôt distinct, mais sans lui attribuer aucune propriété déterminée, nous exprimerons cette saisie de l'intelligence par le terme d' « hypostase ». Enfin, le dernier concept, celui de « personne », répondra à l'hypostase atteinte avec la note de propriété déterminée et prise dans une nature rationnelle [2].

Ces distinctions peuvent se résumer dans le tableau suivant :

A. quo est		. . . .	ousia
B. quod est	*a*)	commun, universel	ousiosis
	b)	singulier, incommunicable	
		1. sans propriété déterminée. . . .	hypostasis
		2. avec propriété déterminée et dans une nature rationnelle	persona

On peut se demander dans quelle mesure cette division représente la pensée d'Alexandre. La question d'authenticité se pose à cause d'une difficulté de critique littéraire. Avant d'exposer sa propre solution : « Propterea dicendum », l'auteur rapporte l'opinion d'autrui :

[1] *Id.* [2] *Id.*, cf. n. 395 ad 5.

« Ad hoc dixerunt *quidam.* » Sans la combattre directement il la laisse de côté : « Tamen isti unde probant non dicunt nisi ex usu Ecclesiae [1] ».

Or, parmi ces « quidam », on peut identifier certainement Alexandre lui-même. Dans la question disputée : De *Quatuor nominibus*, il soutient la sentence référée dans la Somme. Il suffit de placer les textes en parallèle pour s'en rendre compte.

Somme n. 396 (Solutio)

> « Ad hoc dixerunt quidam quod *essentia* significat ens nec ex se nec ex alio distinctum vel distinguibile ; *substantia* ens ex se nec distinctum nec distinguibile, sed ex alio distinguibile ; *subsistentia* vero *sive hypostasis* ens ex se distinguibile, sed non distinctum ; *persona* vero significat ens ex se distinguibile et distinctum. »

Question disputée : *De Quatuor nominibus*

> « *Essentia* enim nec distinguens, nec distinctum, nec distinguibile. *Substantia* vero quamvis non distinguibile tamen ex adiuncto erit distinguibile, ut Deus est. *Subsistentia* vero in se distinguibile, non tamen distinctum. *Persona* vero distinctum [2]. »

Somme n. 396 (Solutio) suite

> « Unde secundum hoc hypostasis et subsistentia differt a persona..., quia *hypostasis* sive *subsistentia* dicitur ut est potens subsistere proprietati, *persona* ut est actu substans. »

Question disputée : *De Quatuor nominibus.*

> « *Subsistentia*... dicit rem potentem subsistere proprietatibus. *Persona* vero dicit ens distinctum [3]. »

Au point de vue doctrinal, comme nous le montrerons plus loin, la différence importe peu. Elle méritait cependant d'être mentionnée, parce qu'elle sera un appui pour identifier l'auteur d'autres passages.

Après avoir étudié les rapports entre la personne et les termes connexes en général, comparons maintenant la Personne divine spécialement à l'essence et à l'hypostase.

Personnes et essence divines

Pour saint Augustin, « quand nous disons la personne du Père nous ne disons pas autre chose que la substance du Père ; car c'est en lui-même qu'on le dit personne et non par rapport au Fils [4] ». Le

[1] *Id.* [2] Ms. Todi 121, fol. 4 ra. [3] *Id.* 3 vb.
[4] VII. De Trinitate, cap. 6, n. 11. PL 42, 943.

danger d'une telle assertion n'avait pas échappé aux prédécesseurs du maître franciscain. Si « personne » dans la Trinité signifie la substance et non pas la relation, quel sens faudra-t-il lui donner lorsqu'elle est employée au pluriel ? Comment entendre ces expressions : « Trois personnes », « autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit » ? La logique conduirait à l'affirmation de trois absolus et donc de trois Dieux.

Saint Thomas, dans son commentaire sur les Sentences, expose et classifie les solutions tentées avant lui [1]. La diversité des opinions suffit à montrer les tâtonnements des Docteurs médiévaux. Les auteurs de la plupart des réponses ont été identifiés. Nous ne retiendrons que celles citées dans la Somme d'Alexandre.

Le maître franciscain d'abord n'admet pas que le terme « personne » ait deux acceptions différentes dans la Trinité, selon qu'il s'agisse de son emploi au singulier ou au pluriel. A la suite de Prévotin [2] et de Guillaume d'Auxerre [3] dont il dépend, il rejette l'opinion de Pierre Lombard, qui attribuait au mot « personne » la signification d'essence quand il est employé au singulier, alors que les personnes désignent les hypostases [4]. Pour Alexandre, le terme « personne » revêt toujours le même sens. Par cette solution il se rattache à la pensée de Richard de St-Victor, à celle du Porrétain et de Simon de Tournai [5]. Il diffère cependant de ce dernier par le mode de faire entrer l'essence dans la signification de la personne. Cet auteur affirmait que le terme « personne » signifie l'essence principalement, « in rectitudine » et la distinction secondairement, « in obliquitate ». Ainsi « Pater est persona » équivaut à « Pater est unum ens per se ». « Unum » désigne « una essentia » ; « per se » indique que le Père est distinct des autres personnes. Le pronom « se » du genre masculin est employé ici au singulier. Par contre, la proposition : le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes, signifie qu'ils sont une essence, mais distincts l'un de l'autre. Le pronom est alors au masculin pluriel. Cette solution s'appuie sur l'étymologie

[1] I. Sent., d. 23, q. 1, a. 3. Cf. M. BERGERON, art. cit. Essai pénétrant, mais l'étude historique de ces opinions pourrait être encore poussée plus à fond.

[2] Ms. Vat. lat. 1174, fol. 10 va.

[3] Summa. Paris (Regnault) sans date, fol. 11 va.

[4] Sententiae, lib. I, dist. 25, éd. Quarrachi 1916, t. I, n. 219.

[5] SIMON DE TOURNAI, Somme, éd. Schmaus, dans Rech. th. anc. et méd., t. 4 (1932), p. 62. Même doctrine chez ALAIN DE LILLE († 1202), Theologicae regulae. Reg. 32. PL 210, 637.

du mot « persona » : « per se una ». « Una » désigne l'unité d'essence et « per se » la distinction [1].

Alexandre juge sévèrement cette opinion et la rejette en ces termes : « Sed quod haec opinio sit falsa et propinqua errori patet sic ... » [2]

D'après cette doctrine, en effet, dans ces propositions : « Haec persona est Pater... haec persona est Filius », le terme personne suppléerait pour l'essence (non supponatur nisi essentia [3]). Il s'ensuit que, à s'en tenir à la réalité pour laquelle le terme « personne » a valeur de suppléance — en laissant de côté la distinction qui est simplement connotée —, la personne du Père serait identique à celle du Fils. Ces auteurs ne peuvent pas répondre que dans l'expression « haec persona » entre aussi la relation de distinction désignée par le « per se » de la définition de personne, « per se una ». Car il leur est impossible de dire ce que qualifie (circa quid notetur) le terme « per se ». Ce qui est signifié « in recto » est exclu puisque l'essence n'est pas distincte et que le terme « per se » désigne la distinction. A part cela, note l'auteur, il ne peuvent rien trouver. En effet, ce qui est signifié « in obliquo » seulement dans la définition ne peut suppléer pour la réalité définie [4].

En proposant sa solution personnelle, Alexandre examine le rapport de l'essence à la personne sous un double aspect : du point de vue de la simplicité divine il convient d'attribuer l'essence directement à la personne, alors que, selon le mode de considération de notre intelligence, il est mieux de dire que l'essence entre « in obliquo » dans la définition de la personne [5]. Dans ce dernier cas, on dira : « persona (est) hypostasis divin*ae* natur*ae* [6] ».

[1] n. 394 sol. [2] *Id.*

[3] *Id.* Sur la *suppositio*, cf. par ex. MARITAIN, Eléments de philosophie. Paris 1933, t. II, p. 76 ss. L'auteur définit ainsi la « suppositio » ou la valeur de suppléance d'un terme : « la fonction qu'a (un terme) — sa signification restant la même — de tenir dans le discours la place d'une chose pour laquelle cette substitution est légitime eu égard à la copule », p. 76.

[4] « Cum dicitur 'haec persona est Pater', cum per hoc nomen 'persona' non supponatur nisi essentia, sicut ipsi dicunt, ergo cum dicitur 'haec persona', demonstratur essentia, similiter cum dicitur 'haec persona est Filius', demonstratur eadem essentia ; sequetur ergo quod persona, quae est Pater, est Filius, respiciendo ad suppositum personae quod est essentia, non ad connotatum quod est distinctio. Si vero dicant quod cum dicitur 'haec persona', ibi est demonstratio respectiva respectu distinctionis quae designatur per hoc quod dico 'per se', quaeratur circa quid notetur distinctio, cum dicitur persona 'unum per se'. Si dicant quod circa illud quod est in rectitudine : sed illud est essentia ; ergo essentia est distincta : quod est falsum. Nec possunt aliud invenire », n. 394 (Solutio).

[5] n. 394 (sol). [6] n. 390 nota...

Dans le premier membre de la réponse, Alexandre ne fait donc qu'affirmer l'identité réelle de l'essence et de la personne. Dans l'autre, il considère leur relation du point de vue de la raison humaine, qui doit former sur Dieu plusieurs concepts distincts. Ici le maître franciscain répond plus directement à la difficulté posée par les auteurs antérieurs, car l'identité réelle entre essence et personne divine n'entrait pas jusque là dans la considération formelle de ce problème.

De ce point de vue, l'hypostase soutient, à l'égard de l'essence, le même rapport que la personne [1]. La prédication oblique et directe explique les limites de la « suppositio » et, en particulier, elle résout la difficulté dont s'était occupé le Concile du Latran en 1215, à propos de l'abbé Joachin. Peut-on dire : « essentia generat » ? L'essence peut suppléer pour la personne si ce qui est attribué à l'une l'est aussi à l'autre. Pour cela il faudrait que la personne signifiât l'essence « in recto [2] ». Or une telle assertion vient d'être réfutée. C'est pourquoi, bien qu'il soit vrai de dire : « persona vel hypostasis generat », le Concile du Latran approuva explicitement le Maître des Sentences qui soutenait : « Quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et *illa non est generans*, neque genita neque procedens [3]. » Donc ni la personne ni l'hypostase n'ont valeur de suppléance pour l'essence.

Le caractère halésien de cette doctrine sur les rapports de l'essence et de la personne ou de l'hypostase ne peut être mis en doute ; la Somme ne fait que reproduire d'autres œuvres d'Alexandre, même le plus souvent « ad litteram [4] ».

La grande difficulté consiste à déterminer le mode qu'ajoute la signification de la personne ou de l'hypostase à celle de l'essence. Le critère qui servira à établir cette notion doit être pris du côté de la distinction. A ce point de vue, les quatre termes d'essence, de substance, d'hypostase et de personne comportent une hiérarchie qui va de l'indivisible au distinct en acte. Puisque le langage communément admis en théologie parle de trois hypostases et de trois personnes, la nature de la distinction devra être étudiée dans ces deux termes, qui ne sont

[1] n. 401 (solutio) « aut accipitur substantia pro essentia, sic oblique venit in ratione hypostasis sicut essentia ».

[2] n. 390 « Nota tamen... », p. 575 b et n. 402 (sol.).

[3] Denzinger n. 431.

[4] Du n. 390 : « De suppositione huius nominis « persona », la note finale est tirée littéralement du commentaire d'Alexandre, I Sent., d. 26, fol. 27 rb, va. Le n. 402 : quomodo comparetur hypostasis ad essentiam quantum ad suppositionem » reprend la *note* du n. 390. Cf. Prolegomena, p. CCLX.

pas complètement équivalents. La personne détermine la distinction propre à l'hypostase.

Pour saisir la signification de la personne divine et le principe de sa distinction, il sied donc d'examiner d'abord l'hypostase sous sa raison de distinction et l'apport propre de la personne à celle-ci.

Personne et hypostase. La distinction des hypostases

C'est sur ce point que des historiens comme Stohr et Schmaus ont découvert une évolution dans la pensée du maître franciscain. Précisons d'abord la question. Elle se pose d'une manière concrète de cette façon : si notre intellect abstrait les relations et les propriétés du concept d'hypostase, celui-ci demeure-t-il encore dans l'intelligence ou est-il détruit ? Autrement dit : dans la Trinité, les relations et les propriétés constituent-elles l'unique principe de distinction ? Si le concept d'hypostase subsiste malgré cette abstraction, il faudrait admettre une multiplication dans la Trinité, en dehors de la relation ou de la propriété. Contre cette dernière hypothèse on oppose toujours l'autorité de Boèce : « Substantia... continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem [1] ». Cette affirmation a-t-elle valeur absolue ou comporte-t-elle une interprétation ?

L'état de cette question et la position des auteurs sont nettement mis en relief par *Eudes Rigaud*, qui devait écrire son Commentaire aux Sentences vers 1243-1245, après la rédaction des questions correspondantes de la Somme [2].

Eudes Rigaud remarque que la question est double. On peut se demander d'abord si une fois abstraites les propriétés de paternité et de filiation, les hypostases demeurent sous leur raison commune de procession : « a quo alius », « qui ab alio », etc. Il existe une opinion qui répond affirmativement.

> « Quaeritur, utrum abstractis per intellectum proprietatibus remaneant tres hypostases, et *videtur, quod sic*, quia abstractis paternitate et filiatione adhuc convenit intelligere, qui ab alio, et a quo alius ; ergo est ibi intelligere distinctas hypostases. »

[1] *De Trinitate*, cap. 6, M. L. 64, 1255.

[2] Cf. Prolegomena, p. CCXXVIII ss. « Si sic ergo se res habent ut nobis videntur, sequitur *Commentarium* Odonis scriptum fuisse an. 1243-1245 », p. CCXXIX. A la bibliographie indiquée dans ces pages, ajouter : CHENU M. D. O. P. : Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII[e] siècle. Mélanges, Auguste

Et de fait :

> « *Ad hoc dicunt quidam,* quod abstractis relationibus adhuc remanent distinctae hypostases quia adhuc esset ibi qui ab aliquo et a quo est alius. »

Mais en réalité cette abstraction ne comporte pas la suppression complète des relations. Comme le note encore le même auteur franciscain : « qui ab alio » et « a quo alius » impliquent encore la notion de relation.

> « Habitudinem dicunt et rationem (Ms. relationem) proprietatis sive relationis important. »

C'est pourquoi on peut se demander si le concept d'hypostase peut abstraire de toute relation :

> « Ulterius quaeritur, utrum abstractis huiusmodi et omni ratione relationis et omnibus proprietatibus, utrum inquam, esset intelligere distinctas hypostases per aliquid absolutum et utrum esset ibi intelligere tres qui... »

Eudes laisse entendre que la réponse affirmative est partagée par un certain nombre d'auteurs :

> « Ulterius dicunt alii, quod abstracta omni habitudine et relatione, adhuc esset intelligere se ipsis distinctas hypostases. »

Ces auteurs assignent cependant à la relation le rôle de faire connaître, de manifester la distinction. C'est ainsi qu'ils expliquent l'autorité de Boèce :

> « quod dicit Boëthius et Sancti, quod relatio multiplicat trinitatem et quod relatio (?) distinctiva est in divinis, dicunt ob hoc dictum fuisse, quia per relationes innotescit distinctio [1]. »

Voilà donc clairement posé le problème. Les textes d'Alexandre, épars, il est vrai, et moins systématiques, laissent entendre que le maître franciscain connaissait déjà cette discussion.

Nous tâcherons de découvrir la pensée d'Alexandre dans deux de ses Questions Disputées, pour la comparer ensuite à la doctrine exprimée dans la Somme.

Pelzer. Louvain 1947, pp. 159 ss., et Doucet V., O. F. M., La date des condamnations parisiennes dites de 1242. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université ? *Id.*, pp. 183 ss.

[1] Texte cité par M. Schmaus, *op. cit.*, pp. 447-448, n. 27. A corriger « quod relatio distinctiva est » par « quod nihilominus distinctiva ». Cf. Prolegomena, p. CCLX, n. 7.

La réponse d'Alexandre de Halès dans les Questions Disputées

1. De notionibus et relationibus in divinis [1]

L'auteur se demande si, en dehors du concept de relation (*ad aliquid*), l'intelligence peut concevoir une distinction dans la Trinité « ut sint qui, vel quales, vel hujusmodi ». La réponse d'Alexandre est formelle :

> « abstractis... proprietatibus et relationibus, non conting(i)t intelligere tres in genere substantiae praeter intellectum proprietatum.»

L'auteur parle du genre « substance » parce qu'il suppose dans la question que tout relatif est déjà exclu :

> « Utrum praeter esse quod est *ad aliquid* contingat praeintelligere distinctionem de aliquo alio genere. »

Car Alexandre sait qu'en Dieu tous les prédicaments sont exclus, à part ceux de relation et de substance. Il y fait allusion dans la Question Disputée : *De Hypostasi*.

Serrant de plus près sa solution, le maître franciscain tente de préciser dans quel sens le relatif multiplie la Trinité. Ici deux pensées se confrontent : celle d'Augustin et celle de Jean de Damas. Selon le premier, par la génération passive (nascendo), le Fils reçoit non seulement son être propre de Fils, mais il lui est donné d'être purement et simplement. Toute proportion gardée, il en est de même du Saint-Esprit par la procession. Abstraction faite de la génération, notre intelligence ne peut donc plus concevoir la seconde personne ni comme Fils, ni même comme distincte.

Le Damascène présente la distinction des personnes sous un autre aspect, celui de « qui a nullo, a quo alius », « qui ab aliquo, a quo alius », « qui ab aliquo, a quo nullus ». Cette désignation suffirait-elle à distinguer les hypostases en dehors du concept de génération et de procession ? Alexandre suit résolument l'autorité de saint Augustin. Sa pensée procède en deux temps. Il démontre d'abord ce qu'il n'avait qu'affirmé au début : pourquoi en Dieu l'intellection de la relation doit précéder celle de l'hypostase ; ceci à une exception près. Progressant davantage, il prouve que l'hypostase du Fils ne peut être conçue comme « ab alio », si ce n'est par la génération.

[1] Ms. Vat. lat. 782, fol. 16 vb - 17 vb. M. SCHMAUS ne connaît pas encore l'auteur de cette question. Cf. *op. cit.*, p. 390.

A l'appui de la première partie, le maître franciscain cite de nouveau saint Augustin qui considère deux sortes de relations. Celles qui suivent les sujets qu'elles qualifient ; ainsi la similitude établit un rapport entre des réalités semblables qu'elle présuppose. On peut donc concevoir ces choses en dehors de leur similitude. Mais, d'autre part, il peut arriver que la chose ne reçoive son être que par la relation, comme c'est le cas pour la créature, où l'ordre d'intelligence est le suivant : le créateur, la création, la créature. Le créateur peut être saisi sans relation à la créature et à la création, mais l'inverse n'est pas vrai. La créature comme telle ne peut être atteinte sans son rapport de dépendance au créateur.

Or notre intelligence de la Trinité se rattache à cette seconde considération. Où il existe un ordre de nature, il est nécessaire de concevoir la génération avant le terme engendré, bien que l'hypostase, principe actif de la génération, puisse être saisie sans la génération. De même, la procession doit précéder la personne du Saint-Esprit. Si on abstrait la génération et la procession, nous ne pourrons plus concevoir ni l'hypostase du Fils, ni celle du Saint-Esprit. Pour le Père — toujours principe des processions —, son intellection ne dépend pas de celles-ci. Sans la génération nous pourrons saisir l'hypostase du Père, mais non pas précisément sous la raison de paternité : car le Père comme tel présuppose la génération, bien qu'il la précède comme hypostase. Et Alexandre conclut : « ablatis relationibus non removetur hypostasis sed pluritas hypostasum. » Au sujet de la première personne, le maître n'ajoute pas d'autres précisions. Il dit que son intellection comme hypostase est indépendante de la génération, mais il n'exclut pas explicitement toute autre relation. Il est aussi intéressant de noter la différence qu'il établit entre le concept du Père sous sa raison d'hypostase et sous celle de Père.

La condition des deux autres personnes est étudiée plus longuement dans la suite. Une objection tend à disjoindre les deux notions : « qui ab alio » et « qui ab alio per generationem ». Ceci obtenu, rien n'empêcherait d'abstraire la génération et de concevoir le Fils sous sa raison de « qui ab alio ».

Voici l'argument apporté en faveur de cette objection. Tout ce qui tire son origine d'un autre par génération tire son origine d'un autre. Mais le contraire n'est pas vrai ; car, de ces deux notions, la première a une compréhension plus précise, ce qui en restreint son extension. En faisant abstraction du concept de génération on retrouve

donc la notion commune de « qui ab alio », ce qui permettra de saisir l'hypostase du Fils sous ce dernier aspect, sans y inclure la génération.

L'influence de saint Augustin ressort encore de la réponse qui rejette la distinction sur laquelle s'appuie l'objection. Lorsque le principe de la relation « a quo alius » et son terme « qui ab alio » communient dans l'unité de substance, le rapport « ab alio » se fait nécessairement selon la génération, notion sur laquelle s'arrête l'esprit.

> « ... primum in ordine modorum essendi ab alio, est esse ab alio per generationem, unde figitur super illo intellectus »

ce qui est l'équivalent de la phrase de saint Augustin :

> « Filius non tantum habet nascendo ut sit Filius, sed ut sit... Substracta ergo generatione non est intelligere Filium ut est Filius nec ut est. »

La réponse est donc nette : de la personne du Fils, on ne peut abstraire la génération sans que disparaisse la note « ab alio [1] ». Mais l'hypostase du Père précède la génération active et peut donc en faire abstraction. Entendue sous sa raison formelle de Père, elle suit la génération. Autrement dit, la paternité comme telle présuppose la génération.

2. Question disputée : De hypostasi [2]

A travers cette « reportatio » aux propositions fragmentaires et quelquefois obscures, nous essaierons de reconstruire la pensée de l'auteur.

Lorsque Alexandre se pose la question déjà connue « utrum contingat intelligere tres hypostases, abstractis relationibus ut sunt relationes et ut sunt proprietates », en réalité il agite un double problème, correspondant à une double abstraction. Trois propriétés personnelles établissent une relation entre les personnes : la génération, la filiation

[1] L'auteur anonyme du manuscrit Vat. Lat. 691 cite la même objection, qu'il réfute en termes quasi identiques à ceux d'Alexandre, f. 30 rb. A la suite d'une comparaison des textes, les éditeurs des œuvres d'Alexandre ont cru pouvoir placer ce commentaire chronologiquement, après les œuvres authentiques d'Alexandre, dont il dépend. Cf. Prolegomena, p. CCVI et L. B. GILLON O. P. Béatitude et désir de voir Dieu au moyen âge. Angelicum, t. 26 (1949), p. 18, n. 3. Bien que de nombreux passages de la « Somme » correspondent littéralement à ceux de ce manuscrit, les éditeurs de la « Somme » pensent que le rédacteur de ce dernier ouvrage a puisé directement dans les sources du manuscrit. Prolegomena, p. CCXXVII b.

[2] Ms. Todi 121, fol. 4.

et la spiration. On peut donc se demander s'il est possible de concevoir trois hypostases en dehors de ces trois propriétés. Mais la notion de relation s'étend à d'autres concepts : « qui ab alio », « a quo alius », etc., d'où la question : l'intellection des hypostases est-elle possible en dehors de ces deux dernières relations ? A cette dernière demande certains répondent affirmativement.

> « Quod scilicet abstractis omnibus relationibus manent adhuc tres qui. »

Ils défendent leur affirmation malgré la phrase célèbre de Boèce :

> « substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem. »

L'explication profonde de la position halésienne se trouve dans la nature du concept d'hypostase. La comparaison qu'Alexandre établit entre cette notion et celle de personne la met en lumière. Ces deux termes diffèrent par leur relation à la propriété. Dans le concept de personne, celle-ci entre *essentiellement :*

> « persona habet de intellectu suo essentialiter proprietatem. »

L'hypostase possède dans ses notes la propriété « *in obliquo* » seulement :

> « hypostasis habet proprietatem de intellectu suo in obliquitate. »

Voici en quel sens. L'hypostase exprime un certain rapport (respectum) à la propriété. Si on voulait décomposer le concept de personne en ses éléments constitutifs, il faudrait reconnaître deux sortes de relations : celles qui réfèrent une personne à une autre — la génération passive par exemple entre le Fils et le Père [1] —, ce premier genre de relation est propre à la personne. L'autre va de l'hypostase à la propriété elle-même. Le maître franciscain distingue explicitement ces deux rapports :

> « Dico quod ille respectus... non... est illa relatio. »

La distinction et l'incommunicabilité viennent formellement de la *propriété.* La personne qui, dans sa définition, la possède essentiellement, directement, est dans la Trinité l'élément proprement distinct (« actu distinctum »). Dans le sens formel, il est juste de dire, comme Alexandre l'affirme dans notre « Question » : en dehors de l'intellection des propriétés personnelles on ne peut pas concevoir trois hypostases, ni « trois distincts ». Mais d'autre part il n'est pas nécessaire de faire

[1] Dans ce genre Alexandre renferme aussi les relations « ab alio », etc.

rentrer « in recto » l'idée de relation dans le concept d'hypostase pour concevoir celle-ci comme distincte, parce que le rapport (respectus) que ces hypostases disent à la relation suffit à justifier leur distinction. Dans ce cas, il est vrai, l'incommunicabilité et la distinction ne doivent être entendues qu'en un sens diminué, une sorte de commencement. Cette relation initiale ne peut être comprise sans la propriété :

> « dico quod ille respectus licet non intelligatur sine illa relatione »,

vrai principe de distinction. Aussi l'abstraction qui sépare les deux sortes de relations ne saurait être parfaite.

La Somme théologique

Nous rencontrons la même pensée avec certaines précisions dans un groupe de chapitres de la « Somme » : Pars II, inq. II, Tract. II, sect. I, quaest. I, membrum III [1]. La citation des sources dénote le caractère halésien de cette partie [2].

Nous nous proposons d'aborder la « Somme » par l'étude de ces chapitres, pour compléter la Question Disputée « De Hypostasi ».

L'auteur étudie l'hypostase en relation avec la propriété et la « res naturae » [3]. Ce dernier terme est emprunté à *saint Hilaire*. Le maître franciscain, qui l'a connu par Pierre Lombard, en parle déjà plus haut [4]. Pour saint Hilaire, comme pour Alexandre [5], ce mot désigne le suppôt, l'hypostase ou la personne. C'est pourquoi, poursuit l'auteur, dans la signification de l'hypostase, entre quelque chose d'absolu :

> « oportet ponere quid absolutum et hoc est res naturae [6] ».

Sinon son concept n'offrirait rien à l'intelligence, sur quoi elle puisse se fixer :

> « in intellectu hypostasis non solum debet cadere quid respectivum, immo etiam quid absolutum, aliter non haberet intellectus super quod quiesceret intelligendo hypostasim [7] ».

[1] Dans l'édition de Quarrachi, nn. 395-404.

[2] Cf. Prolegomena, p. CCLX.

[3] n. 399.

[4] n. 392, contra 4 et ad 4 ; PIERRE LOMBARD, I Sent., d. 34, cap. 1, n. 306 ; S. HILAIRE : « Non idem est ens naturae quod res naturae, sicut non idem est homo et quod hominis est... et secundum hoc non idem est Deus et quod Dei est. » De Trinitate VIII, n. 22. PL 10, 252 C-253 A.

[5] n. 392, contra 4.

[6] n. 399 (solutio).

[7] n. 399 (solutio).

Comme telle, la « res naturae », bien qu'elle contienne réellement les propriétés, ne les exprime pas, pas même par une simple connotation. Elle ne dit rapport qu'à l'essence. L'hypostase, ajoute au concept de « res naturae » un rapport aux propriétés. Ainsi, parce qu'elle contient la « res naturae », l'hypostase justifie le « stans » de « substantia », et par le rapport à la propriété elle en exprime le « sub [1] ».

L'hypostase constitue donc un milieu entre l'essence et la personne.

> « hypostasis non dicit tantum respectum ad naturam (comme la 'res naturae'), sed ad proprietates vel relationes [2] ».

L'auteur s'étend longuement sur ce sujet, en reprenant la distinction des quatre termes — essentia, substantia, hypostasis et persona — sous l'angle de la distinction.

Aux deux extrémités, Alexandre place l'*essence* qui écarte toute distinction en acte et en puissance, et la *personne* qui peut être distinguée et qui l'est en fait. La substance et l'hypostase constituent les deux termes moyens. Le premier se rapproche davantage de l'essence dont il partage l'unité. D'autre part l'hypostase tient davantage de la personne : toutes deux sont multipliées :

> « sicut dicimus tres personas, ita dicimus tres hypostases [3] ».

Mais de façon diverse. L'hypostase indique un suppôt [4] distinct en acte, et de ce point de vue elle ne diffère pas de la personne :

> « distinctum est hypostasis *actu* sicut persona [5] ».

Mais cette dernière ajoute à l'hypostase une note spéciale :

> « persona dicit distinctum et iterum habet... *proprietatem distinguentem* [6] ».

Il faut entendre que cette différence est conceptuelle :

> « habet in suo intellectu et de suo nomine [7] ».

Elle consiste en ceci : l'hypostase n'exprime pas, en vertu de son nom, le principe de sa distinction, mais elle dit *rapport* à ce principe :

> « non habet (hypostasis) in suo nomine unde distinguitur, sed dicit respectum ad distinguentem [8] ».

Ce principe de distinction, ce « distinguens » pour Alexandre est la propriété. Aussi l'hypostase se définira-t-elle comme une subsistence

[1] Cf. Ms. Todi 121, fol. 4 rb. [2] *Id.* [3] n. 404, I, ad 1.
[4] « idem enim est hypostasis quod suppositum », n. 386 ad 5.
[5] n. 404 ad 1. [6] *Id.*, cf. 389 (Resp.). [7] *Id.* [8] *Id.*

(res subsistens), distincte en acte par la propriété. Mais il est possible de concevoir une hypostase distincte en faisant abstraction de la propriété, parce que l'hypostase, en vertu du concept, n'exprime la propriété que comme terme d'un certain rapport (respectus), que l'hypostase a avec elle. Aussi l'abstraction ne sera-t-elle jamais complète [1].

Nous rencontrons ici exactement la pensée de la « Question Disputée : « De Hypostasi ».

Cependant l'auteur précise dans quel sens la propriété est principe de distinction. Il a déjà démontré plus haut qu'il n'est pas contradictoire d'affirmer que les propriétés personnelles distinguent les hypostases et que, d'autre part, l'esprit peut, tout en faisant abstraction de ces propriétés, concevoir les hypostases :

> « remota per intellectum proprietate personali est intelligere hypostasim [2] ».

La question se pose de nouveau à propos de l'assertion de Boèce [3] : « Substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem. » Il est vrai, répond l'auteur, que l'hypostase se conçoit par rapport à la propriété, et que la pluralité de celle-ci exige la multiplication des hypostases. Mais, en plus, ces dernières trouvent un principe de multiplication en elles-mêmes, en sorte que telle subsistence (res subsistens) n'est pas telle autre. On conçoit donc des subsistences distinctes « in actu » (res distinctas actu), non pas par les propriétés personnelles, mais par elles-mêmes :

> « unde est adhuc intelligere res distinctas actu, sed non per proprietates personales, sed seipsis [4] ».

D'après le contexte, l'auteur ne veut pas dire que les hypostases en Dieu sont distinctes comme trois absolus, en dehors de *toute* relation.

La distinction actuelle leur vient de leur rapport aux propriétés et non pas de celui qu'elles expriment à l'essence :

[1] Entre la Question « De Quatuor nominibus » et la Somme théologique nous avions noté une différence de langage. Dans la première œuvre, l'hypostase signifie un « ens distinguibile », alors que dans la Somme elle est « distincta in actu ». Nous pensons qu'il ne faut pas attacher trop d'importance à cette divergence de vocabulaire. En tant que le principe de distinction n'entre pas formellement dans la définition de l'hypostase, celle-ci peut-être dite « *distinguibilis* ». Mais d'autre part elle est *actu distincta* parce qu'elle dit nécessairement relation aux propriétés. D'ailleurs, bien que les personnes soient multipliées en acte, l'auteur de la Somme les appelle « *multiplicabiles* » (n. 404 solutio).

[2] n. 404 ad 3.

[3] De Trinitate, cap. 6. PL 64, 1255.

[4] n. 404 ad 3.

« respectu diversarum proprietatum sunt plures res subsistentes..., sed respectu illarum, non respectu essentiae... [1] »

Les hypostases sont dites multipliées par elles-mêmes « (sunt) plures... immo seipso », parce qu'il n'est pas nécessaire qu'elles subsistent *actuellement* sous les propriétés pour qu'elles soient conçues distinctes :

« Unde remota per intellectum proprietate personali est intelligere hypostasim, quia adhuc est intelligere rem subsistentem habentem respectum ad proprietatem et licet tollatur proprietas per intellectum, non tamen in re potest tolli ; unde adhuc est intelligere res distinctas actu, sed non per proprietates personales, sed seipsis... [2] »

De cette solution nous pouvons rapprocher l'opinion contenue dans le manuscrit Vat. Lat. 691 [3]. Celui-ci applique à l'hypostase et à la personne la distinction du sujet et de l'individu dans les créatures. Les propriétés — c'est-à-dire les accidents — entrent dans la composition de l'individu :

« individuum constat ex proprietatibus ».

Le sujet se prend sous un autre aspect. Il signifie l'être par lequel et dans lequel un autre existe ou peut exister. Cet être indigent, l'accident, n'entre pas dans la définition du sujet, mais celui-ci dit relation à l'accident par son aptitude à le recevoir.

« subjectum vero non (constat ex proprietatibus) : quia natum est substare vel substat proprietatibus ».

Le sujet reçoit donc sa composition, son être, non pas des propriétés, mais de ses propres principes [4].

« Non enim est subjectum ex proprietatibus, sed ex suis principiis ».

De même, en Dieu, la distinction entre les termes d'hypostase et de personne provient de la manière de posséder la propriété :

« De intellectu hypostasis non sunt proprietates sicut de intellectu personae sunt ».

[1] *Id.* [2] *Id.* [3] fol. 30 rb.

[4] S. Albert le Grand exprime avec plus de précision cette distinction : « Subiectum autem, ut dicit Philosophus (Met. l. Z, 1028, a. 28 sq.) est ens in se completum, occasio alteri existendi in eo : et hoc habet respectum ad accidens, licet non sit in intellectu sui nominis habitus accidentis : et hoc vocatur ab Aristele substantia et a Graecis ὑπόστασις. Individuum autem est habens accidentia individuantia. » I Sent. d. 26, a. 4 Solutio. Edition Borgnet, t. 26, p. 8.

Comme le dit explicitement l'auteur, sous l'influence de Jean de Damas [1], les hypostases sont distinctes par les propriétés.

> « Necesse est in intellectu hypostasum esse intellectum relationum. »

Mais la propriété entre dans le concept de personne « essentialiter et recto » et dans celui d'hypostase « in obliquo » :

> « proprietas intelligitur in persona essentialiter et recte, in hypostasi oblique ».

La thèse de la Somme, à laquelle nous revenons, est appuyée par deux arguments :

1. Père indique une relation à Fils : la paternité. Or celle-ci est fondée sur un mouvement. La génération en Dieu, en effet, est conçue comme un mouvement, puisqu'elle se dit par translation de la génération créée. Mais on ne peut pas faire consister ce mouvement dans la relation comme telle. La relation, au contraire, surgit une fois posé le terme (ad quem) du mouvement.

> « Motus autem non est in 'ad aliquid' secundum quod sic est, immo consequitur relatio ad illud quod est terminus motus [2] ».

Dans l'ordre de la génération, la relation suppose les deux termes réellement existants et le mouvement de l'un vers l'autre. Le « terminus ad quem » une fois produit, surgit la relation, et, d'autre part, la relation cesse dès que ce terme se corrompt :

> « unde aliquo facto fit consequenter 'ad aliquid', et corrupto similiter desinit esse 'ad aliquid' ».

Pour concevoir une relation il faut donc au moins présupposer le principe du mouvement et son terme. Ces notions appliquées à Dieu exigent donc d'admettre deux hypostases distinctes : le Père et le Fils, avant de poser entre elles une relation (paternité) :

> « In relatione oportet intelligere qui est principium motus et qui est terminus motus ; ergo praeter illam relationem qua est Pater et qua est Filius, oportet intelligere hunc et hunc [3]. »

2. Le second argument procède d'une proposition de saint Augustin [4]. Dans tout être relatif il faut distinguer deux éléments : un sujet absolu et, inhérente à ce sujet, la relation elle-même, dont la fonction est de le référer à un terme. Dans « *père* », à la note « *homme* » s'ajoute

[1] De Fide orthodoxa, III, cap. 6. PG 94, 828.
[2] n. 404 ad 3. [3] *Id.*
[4] VII. De Trinitate, cap. 1 (PL 42, 935).

un accident : « *la paternité* », qui lie, réfère le père au fils. Ces deux notes ne sont pas identiques, car « homme » comme tel ne dit pas relation, et il pourrait exister sans être « père ». Si donc en Dieu nous parlons de « Père », en plus de la relation, admettons un sujet qui recevra cette relation. Car la paternité, la filiation et la procession ne sont pas reçues dans le même suppôt. Donc, outre les relations, il faut concevoir trois « aliqui », distincts d'elles conceptuellement [1].

Les éditeurs de la « Somme » affirment que le texte contenant ces deux arguments est tiré littéralement (verbotenus) de la Question Disputée *De Differentia notionum et relationum* [2]. Nous avouons n'avoir rien trouvé de semblable dans cette œuvre authentique du maître franciscain. Les savants auteurs n'auraient-ils pas confondu avec le début de la réponse ad 3um, écrite dans la colonne précédente, à la même hauteur ? Ce passage correspond d'assez près au texte de la « Question Disputée ».

Pour notre part, nous serions plutôt enclins à voir dans ces deux arguments, comme d'ailleurs dans l'exemple cité un peu plus haut [3], une addition due au rédacteur de la « Somme ». Le terme « relation », dans la « Somme », peut recevoir un sens strict, ou bien revêtir une acception plus générale. Dans le second cas, elle englobe aussi la signification de propriété et d'origine, tandis que, dans le premier cas, elle se limite à signifier un rapport entre deux termes. C'est ce dernier aspect qu'envisagent les deux arguments. Aussi, comme l'avait déjà affirmé fortement *Guillaume d'Auvergne*, la relation suppose-t-elle la distinction des hypostases : « oportet intelligere hunc et hunc ». Mais la réponse ad 1um et le début de la troisième réponse envisagent la question sous l'autre point de vue. Elles considèrent la relation sous un aspect plus général. C'est pourquoi la distinction des hypostases requiert au moins un rapport aux relations.

* * *

L'auteur de la « Somme », au moment où il rédigeait son ouvrage, se trouvait en présence de plusieurs définitions de la personne. Alors

[1] n. 404 ad 3.

[2] « Num 404 I * *Et ad hoc sunt rationes*, p. 595 (lib. 11-29) verbotenus ex Qu. 73 *Halensis* De differentia notionum et relationum ». Prolegomena, p. CCLX.

[3] « Petrus et Paulus sunt duo homines, unus pater, alius filius : distinguitur ergo relatione et hypostasi : abstrahe per intellectum paternitatem et filiationem, nihilominus remanent duo hypostases ... In divinis similiter », n. 404 ad 3, p. 594 b.

que Richard de St-Victor avait rejeté la formule de Boèce : « persona est rationalis naturae individualis substantia », pour lui en substituer une nouvelle : « persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia », Alexandre de Halès s'efforce plutôt de corriger la première par la seconde, en interprétant les deux termes en litige. Le Victorin combattait l'erreur de Gilbert de la Porrée qui, par suite de son réalisme exagéré, introduisait une distinction réelle entre Dieu et la Déité, entre la personne et la propriété. Le terme « substantia » évoquait l'idée d'un sujet recevant un accident. Aussi Richard l'écarta de la définition de la personne. De son côté, Alexandre, pour conserver ce terme, en réduisit d'abord la signification à « stare in ». Il nie que l'on puisse l'attribuer à Dieu dans le sens de « stare sub ». Mais, plus loin, il corrigea heureusement sa pensée par une remarque profonde. Le « sub » de substance et de subsistence ne doit pas s'entendre par rapport à quelque chose qui serait « supra » et distinct réellement. La distinction n'existe que selon notre mode de concevoir. Notre intelligence ne peut en effet saisir et exprimer l'essence divine simple en soi, sinon au moyen de plusieurs concepts. Elle atteint en elle un sujet et une forme — l'essence ou la propriété —, bien que n'intervienne entre eux aucune distinction réelle [1]. D'ailleurs saint Augustin avait précisé dans le texte cité : « nefas... est dicere ut substat Deus bonitati suae atque illa bonitas non sit essentia ».

Quant au mot « individua », évoquant la division d'un tout, selon le Victorin, il suffira de lui donner le sens d'incommunicable, et la difficulté sera écartée.

De la troisième définition, celle livrée par les maîtres [2], Alexandre retient la note de dignité, distinguant ainsi la personne de l'hypostase. « Persona est hypostasis, distincta proprietate ad dignitatem pertinente. »

Reprenant la question traditionnelle : la personne signifie-t-elle l'essence ou la relation, Alexandre réfute les partisans de l'équivocité du concept de personne. Bien que la personne soit réellement identique à l'essence divine, pense-t-il, cette dernière, selon notre mode de concevoir, entre « in obliquo » dans le concept de personne. En cela l'hypostase ne diffère pas de la personne.

Particulièrement intéressante est la position du maître franciscain sur les rapports entre l'hypostase et la personne. Cette dernière se

[1] n. 339 ad b.
[2] Alain de Lille, *op. cit.*, neg. 32. PL 210, 637.

distingue non seulement par la note de dignité, mise en valeur par la définition des maîtres et que reprend le rédacteur de la Somme, mais surtout par le mode de posséder la relation ou la propriété. Seule cette dernière rend compte des distinctions réelles au sein de la Trinité. Abstraction faite de la propriété ou relation, il devient impossible de concevoir trois personnes ou trois hypostases. Mais alors que la propriété entre « in recto » dans le concept de personne, elle ne fait partie de celui d'hypostase que comme terme d'une connotation, d'un rapport. Le caractère halésien de cette doctrine ressort nettement des Questions Disputées du maître. C'est une pensée originale.

Cet enseignement sur la notion de personne dans la Trinité trouvera son complément dans le concept de relation et du rôle exercé par celle-ci dans la distinction des personnes divines.

Der Möglichkeitsbeweis in der Theologie

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

1. Anschluß der Theologie an das Wissen Gottes

Die Theologie ist Offenbarungswissenschaft. Ihre Prinzipien schöpft sie aus der übernatürlichen Offenbarung. Sie scheinen in sich ihr nicht auf, sie können nicht bewiesen, aus natürlichen Erkenntnismitteln nicht abgeleitet, nicht auf sie zurückgeführt werden. Nur Gott und den seligen Geistern sind sie in sich, in ihrer ureigenen Wahrheit bekannt und Gegenstand des Wissens. Aus diesem Grunde nennt man die Theologie eine dem Wissen Gottes angegliederte Wissenschaft, scientia subalternata scientiae Dei et beatorum [1]. Daraus folgt, daß, wenn die Theologie als Wissenschaft sich behaupten will, sie ihre Sätze auf die geoffenbarten Prinzipien so zurückführen muß, daß hierbei nicht bloß keine Lücke aufzuweisen ist, sondern der nicht unterbrochene Zusammenhang aufleuchtet. Dabei darf sie indessen nicht stehen bleiben. Sie muß weiters ihre Prinzipien auf das Wissen Gottes zurückführen und nachweisen, daß sie von dort stammen und daselbst Gegenstand eines sicheren, unfehlbaren Wissens sind.

Dieser Aufstieg zum Wissen Gottes gehört zu den wichtigsten und schwersten Aufgaben der Theologie, da *es nicht möglich ist, das Wissen Gottes in sich aufzuzeigen oder ihm sich auch nur zu nähern.* Nur in der *Autorität Gottes*, also in einem äußeren, d. h. den Gegenstand nicht in sich beleuchtendem Licht, erhellt der Einschluß der theologischen Prinzipien im Wissen Gottes. Aus diesem Grunde müssen wir sagen, daß die Theologie als reale Wissenschaft gänzlich von der Autorität Gottes abhängt. Jeder Beweis muß aus ihr geschöpft werden oder auf sie zurückgeführt werden. Das Schicksal der Theologie ist demnach derart an die Autorität Gottes gebunden, daß sie mit ihr steht oder fällt. Für den reinen Glauben gehört nach thomistischer Aufassung die Autorität Gottes als Gegenstand und als Motiv derart zur über-

[1] I 1, 2.

natürlichen Ordnung, daß sie in natürlichen Erkenntnismitteln nicht aufscheinen kann. Sie leuchtet dem gläubigen Geist ähnlich organisch auf, wie die ersten Erkenntnisprinzipien, die Urkenntnisse auf dem Gebiet der Natur. Wie diese nicht aus anderen Angaben abgeleitet werden, sondern bloß im eigenen Licht leuchten und das ganze Gebiet der natürlichen Erkenntnis beherrschen, so auch die Autorität Gottes. Kein Prinzip oder Erkenntnismittel ist aufzuweisen, von dem sie ihr Licht empfangen und in dem sie aufscheinen würde. Diese Selbstbegründung der ersten Prinzipien, wie auch der Autorität Gottes nennen wir *organisches, selbsttätiges Aufleuchten.* Die Urkenntnisse nennt Thomas treffend instrumenta intellectus agentis [1]. Dasselbe könnte man auch von der Autorität Gottes sagen : est instrumentum revelationis et fidei. Der ganze Prozeß der Vergegenständlichung hängt von ihr ab. Die Stoffverleihung ist auf sie zurückzuführen. Die Gegenstände des Glaubens aber besitzen keine andere objektive, den Verstand bindende Kraft, als jene der Autorität Gottes. Ratio cognoscendi in fide est sola Veritas prima [2].

[1] X Verit. 13 ; XI Verit. 3. Instrumentum bedeutet hier Hilfsmittel, aber keineswegs Werkzeug im eigentlichen Sinne, bei dem der selbständige Einfluß ganz aufhört. Der Sinn des Satzes ist, daß das natürliche Verstandeslicht seine erste Vergegenständlichung in diesen Prinzipien erhält, die zugleich ein symbolischer Ausdruck seiner Leistungsfähigkeit sind. Als oberste, allgemeinste und das ganze Gebiet der natürlichen Erkenntnis umfassende Erkenntnismittel spielen sie die wichtigste Rolle, sowohl in der Stoffverleihung als auch in der objektiven Begründung der Gegenstände und in der daraus folgenden Seinsvollendung des Verstandes.

[2] II-II 1, 1. Wie die Urkenntnisse die Leistungsfähigkeit des Verstandes auf das sinnenhafte Sein beschränken und die sicherste Anweisung geben, wo der natürlich erreichbare Erkenntnisstoff zu suchen ist, so auch die Autorität Gottes. Inhaltlich werden die Urkenntnisse im principium identitatis, contradictionis usw. ausgedrückt, worin auch die Reichweite der Haftung für ihre Verwendbarkeit (als ratio cognoscendi) enthalten ist. So ist es auch bei der Autorität Gottes. Der allererste Erweis derselben ist in der Uroffenbarung (in der Paulinischen Formel Hebr. 11, 6) enthalten, wodurch die Reichweite der Offenbarung von seiten des Gegenstandes bestimmt wird. Die Offenbarung der jetzigen Heilsordnung erstreckt sich nur auf das, was zur Belehrung der Menschheit über den übernatürlichen Heilswillen Gottes notwendig erscheint. Hierdurch erhält der Gläubige einen kostbaren Fingerzeig, daß in allen Offenbarungswahrheiten, wie auch in den von denselben abgeleiteten Sätzen, dieser Heilswille immer aufleuchten muß und in ihnen infolgedessen die Autorität Gottes nur insofern aufleuchtet, soweit die entsprechenden Sätze eine Botschaft des genannten Heilswillens darstellen. Hiermit ist auch jene beschränkte Reichweite der Autorität Gottes ausgedrückt, von welcher wir früher gesprochen haben : Gott haftet mit seiner Autorität nur für jene Wahrheiten, die von ihm tatsächlich geoffenbart wurden. Als Kriterium der von ihm stammenden Wahrheiten hat er aber in der Pauli-

Für die Wissenschaft genügt indessen die so gefaßte Autorität nicht. Sie muß in dieser Eigenschaft bei der Erfassung und Festhaltung der Prinzipien wirksam sein. Wenn es sich aber um die wissenschaftliche Zurückführung der theologischen Sätze auf sie handelt, dann muß die Autorität Gottes Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis sein. Wieder nicht in sich, weil dies die Erkenntnis des Wesens Gottes voraussetzen würde, sondern in ihrer tatsächlichen Erscheinung, wie wir dies von den Geheimnissen der Gruppe 2 [1] gesagt haben. Für diese ist es aber bezeichnend, daß in ihre Vergegenständlichung die Natur aufgenommen wird, d. h. daß *die Möglichkeit des Gegenstandes für unsere Erkenntnis auch von natürlichen Mitteln abhängt.* Daß hierbei die Natur werkzeuglich verwendet wird, haben wir im vorhergehenden hinlänglich betont und nachgewiesen. Aber das Werkzeug ist nur dann und insoweit unselbständig, als es unter dem tatsächlichen Einfluß der höheren Ursache steht. Es ist auch bekannt, daß es bei der Hervorbringung der Wirkung aus dem eigenen Kraftgehalt etwas beiträgt, wenn auch nicht mit eigener Bestimmung und Zielstrebigkeit. Immerhin muß aber das Werkzeug in sich bekannt sein, wenn man seinen Einfluß auf die Wirkung sachlich bestimmen will. So ist dies auch in bezug auf die Natur der Fall, von der wir sagten, daß sie bei der tatsächlichen Aufhellung der Autorität Gottes eine werkzeugliche Rolle spielt [2]. Man muß genau wissen, was die

nischen Formel seinen Heilswillen gegeben : Gott will durch die Offenbarung nicht die menschliche Neugierde befriedigen, sondern nur dem vernunftbegabten Wesen dasjenige anvertrauen, was zu dessen theoretischer und praktischer Erleuchtung auf dem Wege des Heiles notwendig ist. In diesem Sinne wagen wir die Autorität Gottes ein instrumentum revelationis zu nennen.

[1] Vgl. Divus Thomas 26 (1948) 205-220, 251-270, 435-470 : *Das Geheimnis und die natürlichen Erkenntnismittel.* Die nachstehenden Ausführungen bilden eine Fortsetzung der genannten Artikelserie.

[2] Es liegt hier ein ähnliches Verhältnis vor, wie bei dem Kausalbeweis für das Dasein Gottes. Hier geht man auch von natürlichen Gegebenheiten aus und schließt auf das primum movens etc., ohne deren Annahme die Tatsachen nicht zu erklären sind. Nur beruht hier der ganze Vorgang auf einem direkten Beweis, und der zu beweisende Gegenstand scheint in sich (wenn auch nicht nach ureigenen Zügen) auf. Auch bei dem Beweis der tatsächlichen Erscheinung der Geheimnisse gehen wir von natürlichen Ereignissen aus. Aus ihrer Analyse scheint indessen das Geheimnis nicht in sich, direkt auf, sondern das Vorhandensein von natürlich nicht bekannten und erklärlichen Tatsachen. Aus diesen schließen wir indirekt auf die Geheimnisse als auf Gegenstände, die mit den erwähnten Tatsachen, nicht innerlich, auf Grund des gegenseitigen Wahrheitsgehaltes, sondern von außen her, in Verbindung stehen. Im ersten Fall leuchtet der zu beweisende Gegenstand in Ähnlichkeiten auf, im zweiten aber nicht. Die Folgerung legt nur

Natur aus sich, aus eigenem Seinsgehalt und als selbständige Ursache zu leisten imstande ist. Hieraus kann man entnehmen, wie weit ihre werkzeugliche Verwendung sich erstrecken kann.

Die Zurückführung der theologischen Sätze auf das Wissen Gottes schließt also ein zweifaches Problem in sich. 1. Das erste ist der theologische und wissenschaftlich gültige Nachweis der Autorität Gottes; 2. das zweite aber besteht in der Aufhellung der Rolle der Natur bei der Ermöglichung übernatürlicher Tatsachen. Wir wollen zunächst die zweite Frage besprechen, da in ihr die Voraussetzungen des ersten Problems enthalten sind.

2. Begriffsbestimmung der Natur.

Unter Natur verstehen wir das *innere Prinzip der Tätigkeit.* Alles was aus einer inneren Neigung hervorgeht und ihr entspricht, heißt natürlich [1]. Die Natur in dieser allgemeinen Fassung ist mit der Wesenheit identisch, obwohl beide einen verschiedenen Zug derselben be-

nahe: Behauptungen und Angaben, zu deren Gunsten solche natürlich nicht erklärbare Tatsachen angeführt werden, müssen wahr sein. Ja, man muß noch weiter gehen. Nicht einmal die Wirkkraft, die zur Erklärung dieser Tatsachen angenommen werden muß, erscheint in solchen positiv und direkt darstellenden Ähnlichkeiten, wie im ersten Fall. Man sieht nur ein, daß sie nicht in Anlehnung an die Naturgesetze wirksam ist und daß deren Energien als selbständige Ursachen bei der Hervorbringung der Wirkung nicht tätig sind. Bloß wenn man evident nachweisen kann, daß sie auch über das allgemeine Gesetz des geschaffenen Seins (der Bindung an die Potentialität) erhaben ist, gelangen wir zur wissenschaftlich vollends begründeten Annahme, daß sie nur eine Kraftäußerung Gottes sein kann, da nur er allein, als esse per se subsistens, die genannte Erhabenheit besitzt. Dies ist aber selten der Fall, da in den Tatsachen, eben weil sie sinnenhafte Gegebenheiten sind, die Natur mitspielt und auf ihre Möglichkeit einen Einfluß ausübt. Den Grad dieses Einflusses wissenschaftlich zu bestimmen, ist sehr schwer. Aus diesem Grunde wird selbst in der katholischen Theologie, die die Anführung dieser Beweise vollends anerkennt und in ihnen mit der Kirche « certissima signa revelationis » sieht, die Frage aufgeworfen: Ist es möglich, zu einem wissenschaftlich vorbehaltlos einwandfreien Beweis zu gelangen, oder muß man sich auch mit einem niedrigeren Grad der Gewißheit zufriedenstellen? Zu dieser Frage kann man nur Stellung nehmen, wenn man genau bestimmt hat, welche Rolle die Natur spielen kann bei der Möglichkeit solcher Tatsachen und bei der äußeren Erscheinung des Übernatürlichen im allgemeinen.

[1] Für die weitere Ableitung des Namens vgl. III 2, 1. Man denkt dabei an die Abstammung eines Lebewesens von einem anderen (nasci — nativitas), wo die Zurückführung auf ein inneres Prinzip mehr einleuchtet. Von hier aus wird der Name auf jeden Vorgang übertragen, dessen Prinzip im Inneren eines Dinges zu suchen ist. Dieses innere Prinzip nennt man Natur, und alles, was aus ihm hervorgeht, natürlich.

zeichnen. Die *Wesenheit* drückt die Beziehung zum Sein aus (essentia ab essendo), dessen Subjekt sie ist und in dem sie wirklich wird. Alles was zur *statischen Ordnung* gehört, wird in den Wesenszügen des Soseins dargestellt. Sie wird als Prinzip der Beständigkeit, der Unveränderlichkeit und Notwendigkeit angesehen, durch sie tritt ein Ding in Verbindung mit den ewigen Werten. Die *Natur* ist hingegen das Prinzip der *dynamischen Ordnung*. Deshalb wird sie beschrieben: principium motus et quietis. In ihr sind wurzelhaft alle Neigungen, Triebe u. dgl. eines Dinges enthalten, die aus einem substantiell keimhaften Zustand zunächst in die Fähigkeiten und Triebkräfte, dann aber in wirkliche Tätigkeiten übergehen. Nicht von außen her werden sie in ein Ding hineingetragen, sondern von innen heraus wachsen sie, und ihre treibende Unruhe kann nur dann beschwichtigt werden, wenn sie ihre Seinsvollendung in Verbindung mit dem Gegenstand, zu welchem sie hingeordnet sind, erreicht haben.

Eine erschöpfende Erkenntnis (comprehensio) ist bezüglich der allerwenigsten Gegenstände möglich. Wir müssen dies auch in bezug auf die Natur betonen. Nur in allgemeinen Zügen vermögen wir sie auszudrücken. Deshalb ist die Leistungsfähigkeit der Natur in ihrer ganzen Reichweite der menschlichen Erkenntnis unzulänglich. Schematisch und in großen Zügen können wir sie darstellen, aber von der Erfassung ihrer ganzen Tragweite bleiben wir immer fern. Dazu kommt noch, daß die einzelnen Wissenszweige die Leistungsfähigkeit der Natur in ihren Erkenntnismitteln auszudrücken suchen. Dies führt zu manchen Unzukömmlichkeiten. Selbst die sinnenhafte Natur kann in den Formeln der Mechanik, Physik oder der Chemie nicht restlos ausgedrückt werden. Nur einzelne Teilsichten kommen auf diese Weise zum Vorschein; die Einfügung der einzelnen Natur in die Gesamtheit der Naturdinge, insbesondere aber die Verbindung mit ihrem Prinzip bleibt verborgen. Hieraus erklärt sich, daß, wenn es sich um die Bestimmung der Reichweite des Natureinflusses handelt, die Meinungen sehr stark auseinandergehen.

Man kann die Natur auch als *Prinzip der samenhaften Begründung der gesamten Leistungsfähigkeit* eines Dinges beschreiben. In diesem Sinne sprechen wir von den rationes seminales, die in der Natur niedergelegt sind und durch sie zur Reife gebracht werden. Die Leistungsfähigkeit ist aber nicht bloß in den wirklichen Kräften der Natur, sondern auch in den verschiedenen Möglichkeiten vorgebildet und gelangt als solche zum Ausdruck. Dies nennen wir die Potentialität

eines Dinges, worunter die potentia activa et passiva zu verstehen ist. Die Reichweite derselben kann nicht absolut, aus der Analyse des Dinges allein bestimmt werden. Bei der Natur, die wir momentan vor Augen halten, handelt es sich um Dinge, die bei ihrer vollen substantialen Unabhängigkeit aufeinander angewiesen sind und in gegenseitiger Beeinflussung ihr eigenes Wohl sicherstellen. Aus diesem Grunde kann ein richtiges Urteil über die Reichweite der potentia activa et passiva nur dann gebildet werden, wenn das einzelne Ding in die Gesamtheit der Naturgegebenheiten eingefügt und in einer solchen Synthese betrachtet wird. Aus diesem Grunde sprechen wir von der Natur im *zweifachen* Sinne. Zunächst verstehen wir darunter die *einzelnen Dinge*, die sowohl in ihrer Substanz, als auch in ihren akzidentellen Erscheinungen von einem inneren Prinzip beherrscht und auf bestimmte Ziele hingeordnet werden. Aber auch die *Gesamtheit* derselben wird Natur genannt, wobei der Name zunächst kollektiv ist, die gleiche innere Einrichtung der einzelnen Glieder aber vorausgesetzt wird. *Natur ist demnach die Gesamtheit jener Dinge, deren Dynamik von einem inneren Prinzip bedingt und geleitet wird und die in ihrer Tätigkeit aufeinander angewiesen, darin in verschiedenen Graden und Weisen voneinander abhängig sind.* In dieser Hinsicht ist uns als nächster Gegenstand das sinnenhafte Sein gegeben. Wenn wir daher von der Natur im angegebenen Sinne hören, denken wir vorerst an dieses Seiende. Die Gleichartigkeit der einzelnen Glieder der Natur in diesem Sinne ist an die Zusammensetzung aus Materie und Form gebunden, wodurch die Leistungsfähigkeit der sinnenhaften Natur und die samenhafte Begründung ihrer Wirkungen eine ganz eigene Färbung erhält. Der actus, die Form vermag ihre Wirkkraft ohne die Materie nicht zu entwickeln. Deshalb muß die Leistungsfähigkeit der Natur nach den Möglichkeiten bestimmt werden, die die Materie mit sich bringt. Die Scholastik hat den Grundsatz nicht umsonst aufgestellt : forma educitur de potentialitate materiae, wodurch nicht bloß die substantiellen Veränderungen umschrieben werden, sondern überhaupt jede Verwirklichung.

Wenn wir daher in dieser kollektiv gefaßten Natur *die samenhafte Begründung der Naturereignisse* suchen, so müssen wir die *Materie unbedingt zu den Prinzipien der Verwirklichungsmöglichkeit rechnen.* Hieraus ergibt sich ein Weltbild, dessen Großartigkeit von Thomas I 115, 2 angedeutet wird : Utrum in materia corporali sint aliquae rationes seminales — lautet sein Problem, bei dessen Lösung wir von

der thomistischen Auffassung der Universalien vollends unterrichtet werden. Ein anderer hätte vielleicht die Frage nicht so gestellt. Woher kommt es, daß in der sinnenhaften Natur die größte Konstanz herrscht ? Dies interessiert uns in erster Linie und wir würden die Frage wahrscheinlich in diesem Sinne stellen. Thomas geht gleich auf den Grund und fragt : gibt es in der Natur eine Herrschaft der planmäßig denkenden und ordnenden Vernunft ? Hat sie ihre Absichten in dieselbe hineingelegt, so daß sie nur im Rahmen der ausgesäten Ideen (rationes seminales) wirksam sein und zu ihrem Ziele gelangen kann ? In großartiger Synthese zeigt Thomas im genannten Artikel, wie er sich den Zusammenhang der Universalien in verschiedener Fassung vorstellt, wie dadurch die Beständigkeit, Notwendigkeit und Gleichheit in der Natur zustande kommt und auch in den geschaffenen, zweiten Ursachen abgebildet und sichergestellt wird. Das universale in repraesentando ist die eine ungeteilte Idee Gottes mit ihren termini connotati, den rationes aeternae. Das universale in causando ist die Allmacht Gottes, die im Willensbeschluß das Urbild der geschöpflichen Wirklichkeit ist [1]. Dies wird im sinnenhaften Sein abgebildet, so daß dasselbe nicht bloß Träger der Ideen, sondern zugleich Werkzeug der treibenden Kräfte ist, welche die Beschlüsse Gottes unfehlbar ausführen. Es steht infolgedessen in der Potentialität der Gesamtnatur ein universale in causando vor uns, welches allerdings nicht als höchste Instanz und in eigener Kraft so genannt wird, aber in seinem mitgeteilten Seins- und Kraftgehalt allen Forderungen einer solchen Allgemeinheit entspricht. Die absolute, für sich betrachtete Potentialität der einzelnen Glieder mit der beziehungsweisen Bestimmung des Einflusses von seiten der Gesamtheit bürgt vollständig für die Beständigkeit der Wirkungen, für die Konstanz der Naturereignisse.

Stellen wir das einzelne Ding in diesem Zusammenhang der gesamten Natur ein, so erhalten wir folgende Gesichtspunkte zur Beurteilung der Natürlichkeit der Wirkungen und der Naturereignisse. *Alles, was irgendwie auf ein inneres Prinzip als auf seine Wirkursache zurückzuführen ist, heißt einfachhin natürlich* (naturale in se). In dieser Eigenschaft verbleibt die Wirkung, solange sie zwar unter einem äußeren Einfluß hervorgebracht wird, aber den Forderungen des inneren Prinzips durchaus entspricht, dieselben weder übersteigt, noch unter ihnen bleibt. Es wird also vorausgesetzt, daß hierbei reine Naturkräfte

[1] I 15, 3.

tätig sind, die die potentiell gegebenen Forderungen des Dinges verwirklichen. Ist die Wirkung in dem positiven Anlagen (potentia activa et passiva) des Dinges so vorgebildet, daß bei der Verwirklichung diese allein zum Vorschein kommen, so sprechen wir in einem ganz *engen Sinne* von *Natürlichkeit* (connaturalitas). Zur Charakteristik derselben gehört, daß zwischen dem Prinzip und seiner Wirkung einerseits volle Angemessenheit besteht, anderseits aber die Wirkung ganz aus innerer Neigung hervorgeht. Es öffnen sich gleichsam die Schleusen der Natur und die Wirkung erscheint als eine Erfüllung und ein Abbild der Natursehnsucht [1]. Bei den einfachhin natürlichen Ereignissen kommt hauptsächlich die Potentialität des Dinges in Betracht, bei deren Ordnung und Überwindung erhebliche Schwierigkeiten und Hindernisse auftreten können. Daher ist die einfachhin natürliche Tätigkeit noch voller Hemmungen, die eventuell auch auf die Gestaltung der Wirkung ihren Einfluß ausüben. Bei der *qualifizierten Natürlichkeit* (naturale quoad substantiam et quoad modalitates) spielen auch

[2] Daher ist die Natürlichkeit in diesem Sinne Vorbild auch des künstlichen Strebens auf dem Geistesgebiet. Die höheren Fähigkeiten des Menschen und jene, die ihnen direkt untergeordnet sind, können in verschiedener Ausdehnung naturhaft tätig sein. Im Bereiche dieser Objekte ist ihre Wirksamkeit von einer besonderen Leichtigkeit begleitet und sie finden in der Verbindung mit den entsprechenden Gegenständen ihre natürliche Seinsvollendung und die Erfüllung ihres desiderium naturale. Letzteres aber nur unvollkommen und samenhaft, in der Form einer aktuellen Treibkraft, die zur weiteren Tätigkeit reizt und als Prinzip der gänzlichen Seinsvollendung auftritt. Ihre weitere Betätigung ist mit Mühe und Qual verbunden, die nur dann aufhört, wenn Prinzipien erworben werden, die auch die weitere Wirksamkeit leicht gestalten und als Ausdruck und Erfüllung der ursprünglichen Begierde erscheinen. Diese Prinzipien nennen wir seelische Fertigkeiten, habitus, deren Aufgabe es ist, die angeborene Naturneigung in einer bestimmten Richtung wirksam zu gestalten und das innere Prinzip zu naturhafter Tätigkeit zu befähigen. Etwas ähnliches finden wir auch auf dem übernatürlichen Gebiet. Der Glaube wird dem Verstande nach Art eines Habitus verliehen. Er ist aber die erste, grundlegende Vervollkommnung desselben. In ihm kommt das « Darben Gottes », die unstillbare Begierde des Menschen nach Gott zum Ausdruck, zu dessen Befriedigung und Stillung weitere übernatürliche Kräfte notwendig sind. Der Glaube geht neigungshaft vor, für sich betrachtet stößt er aber auf Schwierigkeiten, die seine Wirksamkeit erschweren und das Neigungshafte in den Hintergrund stellen. Dies wird durch die Gaben des Heiligen Geistes geheilt, die den Glauben so umgeben und ergänzen, daß seine Betätigung leicht und genußvoll vor sich geht, und Prinzip und Gegenstand einander völlig angepaßt und auf dem gleichen Niveau zu stehen scheinen. Der Gläubige, als Person ein natürlicher Bestand, bewegt sich mit dieser Ausrüstung auf dem Gebiet der Übernatur so, als wenn sie gar nicht über seiner Fassungskraft stehen würde. Über den Vorgang dieser Vernatürlichung vgl. des Verf. « La sintesi scientifica di San Tommaso d'Aquino », p. 462 segu.

andere Prinzipien mit, die nicht angeboren sind, aber in der Natur wurzeln und ihr naturhaft zugefügt werden. Prinzip und Wirkung stehen auf der gleichen Höhe, so daß sie weder durch Kraftmangel, noch durch andere Schwierigkeiten voneinander getrennt erscheinen. In beiden Fällen wird die einzelne Natur so in die Gesamtheit der übrigen Naturkräfte hineingestellt, daß sie in vollem Einklang mit ihren Forderungen auf sie einwirken und die Geltendmachung der inneren Prinzipien keineswegs hindern. Aus diesem Grunde kann man diese beiden Gruppen der Natürlichkeit *naturale per se* nennen.

Demgegenüber steht *das naturale per accidens*, das man auch *praeternaturale* nennt. Findet sich in den positiven Anlagen des Dinges die Voraussetzung der Wirkung nicht, so ist die Ursache im Einfluß der äußeren Naturkräfte zu suchen. So kann ein Ereignis eintreten, welches entweder über den positiven Forderungen der einzelnen Natur steht, oder unter denselben bleibt. Hier wirkt jede Kraft allerdings ihren natürlichen Gegebenheiten gemäß, wird aber hierin durch andere Kräfte gehoben oder gehindert. Deshalb ist die Wirkung nicht einfachhin natürlich, sondern nur in beschränktem Sinne, insofern nämlich hierbei nur Naturkräfte tätig sind und das Ereignis ganz innerhalb der Naturgrenzen bleibt, für dasselbe nur Energien des sinnenhaften Seins verantwortlich sind. Da aber dies nicht beabsichtigt (per se) ist und bloß aus einer zufälligen Begegnung der Kräfte zu erklären ist, haben wir hier Erscheinungen vor uns, die per accidens naturalia genannt werden müssen [1].

In dieser Fassung ist das Natürliche dem *Unnatürlichen* entgegengesetzt. Es spielt hierbei die positive Potentialität der Dinge keine Rolle. Sie wird nur unterdrückt und die Gewalt der äußeren rohen Kräfte wirkt zerrüttend und zerstörend.

Die Leistungsfähigkeit der Natur wird von den Einzelwissenschaften erfaßt und bestimmt. Diese in Normen zusammengesetzt und

[1] Die verschiedenen Wesenszüge des Natürlichen innerhalb der Grenzen der reinen Naturkräfte können wir folgendermaßen darstellen:

<table>
<tr><td rowspan="4">Naturale</td><td rowspan="2">simpliciter: ex principiis per se, intra limites potentialitatis positivae influentibus</td><td>in se: quoad substantiam tantum.</td></tr>
<tr><td>quoad substantiam et quoad modalitates: connaturale.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">sec. quid: ex principiis per accidens confluentibus</td><td>producendo effectus supra exigentias positivas naturae: praeternaturalia occulta.</td></tr>
<tr><td>producendo effectus infra exigentias positivas: praeternaturalia monstruosa.</td></tr>
</table>

ausgedrückt, stellt das *Naturgesetz* vor. Aus der Hinordnung der Dinge auf dasselbe entsteht die *Naturordnung*; ihr Sein und ihre Tätigkeit in dessen Rahmen bezeichnet den ordo naturalis. Bestandteile derselben sind das sinnenhafte Sein (ens mobile) mit den an die Materie gebundenen Wirkkräften, deren Gesamtheit als rationes seminales, samenhaft begründete Energien der Natur, bekannt ist. Dies ist die im *engsten Sinne gefaßte Natur: a*) das Einzel-Ding, welches aus Materie und Form zusammengesetzt ist und das Prinzip seiner Dynamik als innerlich konstitutives Element in sich trägt; *b*) die Gesamtheit solcher Dinge, sofern sie aufeinander einwirken können und so eine relative Einheit bilden [1]. Das *Ordnungsprinzip* wird man leicht im *allgemeinen Wohl der Natur* finden. Man versteht darunter entweder etwas, was aus dem gemeinsamen Streben und Zusammenwirken der Naturkräfte horvorgebracht wird, oder ein Gut, aus welchem sie schöpfen und auf diese Weise die einzelnen Glieder ihr eigenes Wohl sicherstellen. In beiden Fällen muß das Ordnungsprinzip etwas Überweltliches sein. Die Natur, von der wir reden, begründet sich dem Sein nach nicht, noch weniger können wir in ihr den letzten Grund ihres Wohlseins und ihrer Ordnung finden. « Ordnen » setzt eine geistige Tätigkeit voraus, die der sinnenhaften Natur als solcher nicht zukommt. Die Beschränkung durch und auf die Materie schließt dies aus, so daß wir aus der Seinsanalyse der Natur zum Schlusse gelangen müssen: sie ist nicht geistig und ordnend tätig, sondern bloß Trägerin einer Ordnung, die in ihre Kräfte hineingetragen wurde, unter deren Druck jenes allgemeine Wohl aufgebaut und erreicht wird, von dem wir gesprochen haben, oder aus dem die einzelnen Glieder die Sicherstellung ihres eigenen Wohles schöpfen [2].

[1] Zum Begriff der Ordnung gehört eine Vielheit von Dingen, die einander nebengeordnet sind und in keinem Zusammenhang stehen: causa materialis ordinis. Es gehört dazu ferner ein Ordnungsprinzip, auf welches jedes Glied der Vielheit bezogen wird. Hieraus entsteht eine Unterordnung derselben unter diesem gemeinsamen Prinzip. Was auf dasselbe nicht bezogen wird, steht außerhalb der Ordnung, was aber sich ihm unterstellt, tritt in eine relative Einheit ein: forma rerum artefactarum est ordo, die Form ist die Beziehung zum Ordnungsprinzip.

[2] In diesem Sinne kann Thomas I 103, 2 sagen, daß das Ziel der Natur die Verwirklichung eines außer ihr und über ihr stehenden Guten ist. Dies ist der Weltplan Gottes, der in allen einzelnen Zügen verwirklicht werden muß, damit das innere Wohl der Ganzheit und der einzelnen Glieder erreicht wird. Der Bestand der Natur, wie auch die Entwicklung ihrer Kräfte in Hervorbringung entsprechender Erscheinungen ist das allgemeine Wohl, welches die ordnende Vernunft Gottes beabsichtigt, auf welches sie die Naturkräfte und das gesamte Naturgeschehen eingestellt hat.

Hiermit sind wir bei einem sehr *charakteristischen Zug der Natur* angelangt. Ihre Zusammensetzung beschränkt sich nicht auf die aus Materie und Form, sondern geht auch in den metaphysischen Bereich über : sie ist *zusammengesetzt aus Sosein und Sein, aus Wesenheit und Dasein.* Sie ist ein Seiendes durch Teilnahme, esse per participationem, welches nur in Beziehung zum Ansichseienden, zum esse per se subsistens, richtig gewertet werden kann. Dieses seinshafte Merkmal der Natur bringt es mit sich, daß nicht bloß die gesamte Einrichtung, ihre aktive und passive Potentialität von außen her stammt, sondern auch, daß sie bei der Bestimmung ihrer Leistungsfähigkeit auch mit dem esse per se subsistens verglichen werden muß. Diesen Einfluß beschreibt Thomas III Pot. 7, wo Gott in großartigen Zügen als *auctor naturae* aufgezeigt wird. Wie im Sein der Natur nichts aufzuweisen ist, was nicht in Gott seinen Urheber hätte, so ist auch in ihrer Dynamik keine Erscheinung, die unabhängig von Gott auftreten könnte. Es wird unter diesem Einfluß (in Unterordnung unter den Erstbeweger und Allenker) die selbständige Ursächlichkeit der Natur gewahrt. Es wird hierdurch in die Natur keine fremde Ursächlichkeit hineingetragen, auch nicht etwas, was die partikulären, der Naturphilosophie untergeordneten Wissenschaften beachten, in ihre Kausalkomplexe und -berechnungen aufnehmen müßten. Hier ist Gott nur als oberstes Verwirklichungs-Prinzip der Natur und ihrer Dynamik tätig und verleiht weder neue Energien, noch neue, in der Natur samenhaft nicht schon vorhandene Möglichkeiten.

Aber auch eine weitere Beziehung des esse participatum zum esse per se subsistens muß in Betracht gezogen werden. Die Seinsmajestät Gottes erstreckt sich auf Möglichkeiten, die zwar im sinnenhaften Sein nicht gegeben sind, aber im Bereich des esse participatum noch verwirklicht werden können. Solange die positiven Kräfte einer geschaffenen übersinnlichen Welt im sinnenhaften Sein wirken, ist dieses Wirken und sein Ergebnis natürlich, da sie die vorhandenen Energien höchstens zu einigen außerordentlichen okkulten Wirkungen (praeternaturalia occulta) benützen können. Gottes Macht erstreckt sich weiter. In ihr hat die Natur Bestand, von ihr hängt sie in ihrer inneren Gestaltung ab, so daß *der Eingriff Gottes, sei es in den Naturlauf und dessen Zielstrebigkeit, sei es in die innere Gestaltung der Naturdinge, keine gewaltsame, unnatürliche Beeinflussung oder Einmischung bedeutet, sondern durchaus naturgemäß genannt werden muß.* Alles, was auf einen solchen Eingriff Gottes zurückgeführt werden muß, heißt *übernatürlich* (supernaturale).

Wir haben somit das Übernatürliche im *zweifachen Sinne* kennengelernt: *a*) ein kraft seiner inneren Beschaffenheit über der gesamten Natur stehendes Wesen, das esse per se subsistens; *b*) in die Natur eingebaute Gegebenheiten, oder auch solche Erscheinungen, die werkzeuglich durch die Natur, aber über ihre Leistungsfähigkeit und Zielstrebigkeit hinaus, unabhängig von den Naturgesetzen, hervorgebracht werden. *Die Erhabenheit über die Natur im Sein und in der Dynamik ist das charakteristische Merkmal der Übernatur.*

Die *Natur* kann infolgedessen *im Gegensatz zur Übernatur* betrachtet und beschrieben werden [1]. Unter Natur verstehen wir die aus Potenz

[1] Ein anderer Gegensatz des Natürlichen ist das Freiwillige, das aus der Selbstbestimmung hervorgeht. Für die Natur ist charakteristisch die Notwendigkeit. Prinzip und Wirkung sind zu einander proportioniert, gleichgestellt. Die Wirkung erschöpft die Potentialität des Prinzips, so daß ihr Verhältnis in endlichen, klar umschriebenen Proportionen ausgedrückt werden kann. Das Prinzip ist von innen aus zur Hervorbringung der Wirkung so bestimmt, daß es zu einer anderen Tätigkeit keine Potentialität besitzt. Sowohl vor der Tätigkeit (in actu primo) als auch im Moment der Verwirklichung (in actu secundo) ist die Proportion $\frac{a}{a}$. Ganz anders bei dem freien Prinzip. Die Potentialität des Willens ist unendlich, da er naturhaft auf das Gute als solches (bonum in communi), also nicht auf eine bestimmte Gattung desselben hingeordnet ist. Nur im Ansichguten (bonum per essentiam) kann der Wille die Seinsvollendung so erhalten, daß in ihm keine Potentialität, keine Strebe- und Bewegungs-Möglichkeit mehr vorhanden ist. Das bonum in communi, ein Gegenpart des ens in communi, ist unendlich infolge seiner Unbestimmtheit, ist ein Symbol der Leistungsfähigkeit des Willens in dem Sinne, daß er überallhin sich neigen kann, wo das Merkmal des Guten aufleuchtet. Die Proportion derselben kann folgendermaßen ausgedrückt werden: $\frac{\infty}{\infty}$. Der Wille handelt in Gegenwart des allgemeinen Guten notwendig. Dasselbe ist in bezug auf das Ansichgute zu sagen. Alle anderen Gegenstände sind endlich, vermögen also die Reichweite der Willensfähigkeit nicht zu umfassen und den Willen selbst einseitig zu bestimmen. Das Verhältnis der Potentialität des Willens in diesen Gegenständen ist $\frac{a}{\infty}$. Diese Proportion bleibt auch im Moment der tatsächlichen Willensbestimmung, so daß neben dem actus secundus noch eine Potenz zum Gegenteil oder zu anderen endlichen Gegenständen verbleibt. Dies ist nicht bloß eine logische, sondern eine reale, in der Natur des Willens begründete Möglichkeit. Der richtige Sinn der thomistischen Unterscheidung zwischen sensus compositus et divisus muß diesen Überlegungen entnommen werden. Der *sensus divisus* berücksichtigt die verbleibende reale Potentialität des in actu secundo bestimmten Willens: *der Wille ist frei, weil er über den Gegenstand so erhaben ist, daß er seine Potentialität nicht ganz zu verwirklichen und seine Seinsvollendung nicht zu erfüllen vermag.* Bei der notwendigen Tätigkeit verbleibt eine potentia ad oppositum nicht, so daß wir von der Möglichkeit einer gegenteiligen Bestimmung nicht einmal in sensu diviso sprechen können. Beim *sensus compositus* müssen wir die Wirkkraft der Willensbestimmung beachten. Der Wille hat sich aus eigenem Antrieb, also freiwillig, in einer Richtung gebunden. Die Willensenergie ist nicht zusammengesetzt, so

und Akt zusammengesetzten Dinge, deren Dynamik auch nach diesen Gesichtspunkten gestaltet ist und so beurteilt werden muß. Das oberste Gesetz, welches die Natur im Sein und in der Tätigkeit beherrscht, ist jenes der Gebundenheit an Potenz und Akt. Es kann dies sowohl in den einzelnen Naturdingen, wie auch in den verschiedenen Arten derselben in mannigfacher Form und Abstufung zum Vorschein kommen, aber überall dringt die Stimme mit der gleichen Notwendigkeit durch : *im Sein die innere Zusammensetzung aus den genannten Prinzipien, in der Tätigkeit aber die Seinsvollendung und -verwirklichung auf dem Wege des Überganges aus der Potenz in den Akt, von der Möglichkeit in die Wirklichkeit.* In bezug auf die Wesenheit ist das Naturding eine beschränkte Gegebenheit : nur einen kleinen Teil der Realität vermag es sich eigen zu nennen. Dieselbe Beschränktheit kennzeichnet die Dynamik. Das einzelne Ding wie die gesamte Natur ist im Besitze von Kräften, die die größte Gebundenheit aufweisen. Ihre Reichweite ist gering, weil ihre Energien sich nach dem beschränkten Seinsgehalt der Substanz richten, in ihrer Zusammenwirkung aber einer Notwendigkeit unterliegen, der sie einerseits nicht widerstehen können, andererseits aber hierin auch von dem Zufall beherrscht werden und die Absichten der Natur oft vereiteln [1].

daß man sagen könnte, bei dem freien Entschluß sei ein Teil gebunden, der andere frei geblieben. Sie ist auf den Entschluß hingeordnet und hierin ist ihre Wirkung ungeteilt. Der Entschluß ist die Seinsvollendung des Willens, ähnlich wie die Idee jene des Verstandes. Beide sind gestaltende Prinzipien einer unendlichen Potentialität. So ist die ganze Willenskraft im Entschluß gebunden, so daß der Wille nicht imstande ist, zugleich mit dem gefaßten Beschluß eine andere Willensentscheidung in bezug auf denselben Gegenstand als Wirklichkeit mit der tatsächlichen Bestimmung zu verbinden. Die Handlung ist frei, der Wille aber untersteht einer freiwillig gewählten Notwendigkeit, die man necessitas consequentiae nennt. Der sensus compositus ist demnach einer Seinsnotwendigkeit entnommen, die im Widerspruchsprinzip ausgesprochen wird : Sein und Nicht-Sein, als kontradiktorische oder konträre Gegensätze, können in demselben Träger nicht zugleich vorhanden sein, wie auch *eine* Potenz nicht zugleich von zwei Formen gestaltet sein kann.

In dieser Gegenüberstellung natürlich = naturbestimmt, angeboren, freiwillig = naturgemäß aus Selbstbestimmung.

[1] Die Tätigkeit der sinnenhaften Natur beschreibt Thomas I 115. Er kennt neben den Energien der einzelnen Dinge den sog. motus universalis, dessen Subjekt er in den Himmelskörpern erblickt. Die Reichweite desselben ist allgemein, erstreckt sich auf alle Wirkungen der Natur, deren Bestimmungen aber in den nächsten Ursachen zu suchen sind (a. 3 ad 3). Die unter dem motus universalis zusammengefaßten Kräfte sind analoge Ursachen, d. h. die Verähnlichung der Wirkung mit ihnen geschieht nicht auf dem gleichen Niveau, sondern bleibt unter

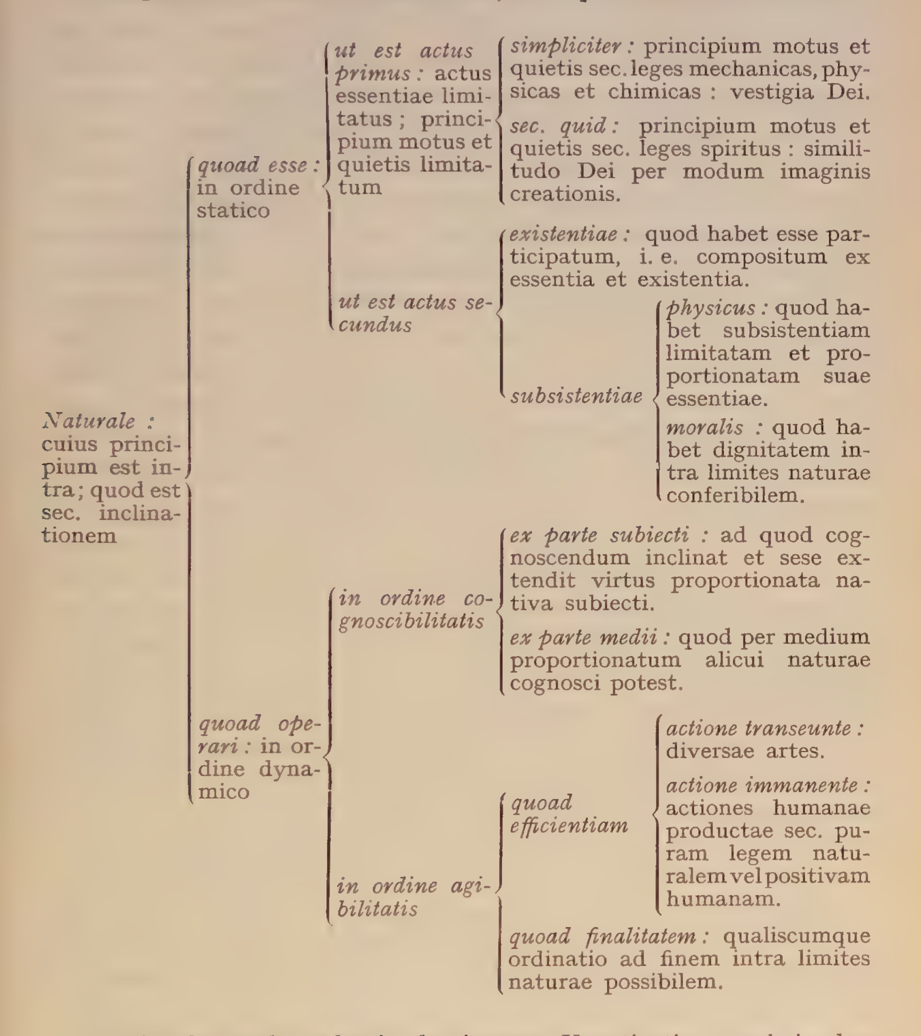
Das ganze Naturgeschehen ist in der Vorsehung bestimmt und in seinem letzten Grunde abgebildet. In die Wirklichkeitsnähe wird sie durch das *Schicksal* (fatum) gebracht, das ja nichts anderes ist, als die Abbildung der Vorsehung in den geschaffenen, zur Verwirklichung hingeordneten und bestimmten Mittelursachen [1]. Wenn wir demnach ein ganz charakteristisches Merkmal der Natur angeben wollen, so können wir sagen : *natürlich ist, was dem Schicksal unterworfen ist.* Hiermit bezeichnen wir nur mit anderen Worten die von Gott in die geschaffenen Dinge gelegten, geordneten rationes seminales.

Die weiteren Eigenschaften und Auffassungen der Natur (res naturalis, naturale) können in der folgenden Übersicht dargestellt werden :

demselben. Gleichstellung (univocatio) ist nur zwischen Wirkung und nächstem Prinzip festzustellen. In dieser Sicht können sie mit dem Einfluß Gottes verglichen werden (ib.). Die durch den Beschluß Gottes bestimmte Allmacht Gottes ist der letzte Grund der tatsächlichen rationes aeternae ; der unter dem Namen des motus universalis zusammengefaßte Energie-Komplex ist der Träger der rationes seminales naturae. Die rationes aeternae finden ihre allbewegende Verwirklichung in ihm, und aus ihm fließt die Wirkkraft in die Natur-Dinge, die durch dieselben aus dem Zustand der Trägheit in den der nächsten Wirkkraft übergehen. Hierbei wird nur der in allgemeinen Grundsatz des Aquinaten zu seinem Rechte verholfen, daß die göttliche Weltregierung zur Verwirklichung ihrer Pläne bei aller Unmittelbarkeit doch Werkzeuge benützt (I 103, 6). Die Wirkweise des motus universalis ist indessen nicht vollends notwendig. In den Plänen Gottes ist alles beabsichtigt. Dort ist kein Zufall. Alles geschieht per se, was aber mit Rücksicht auf die Naturkräfte nicht gesagt werden kann. Es kann fehlen an der inneren Anlage der einzelnen Natur-Dinge, aber auch bei den übrigen mitwirkenden Prinzipien, so daß statt der, nach der Einstellung der Natur, an sich (per se) beabsichtigten Wirkung eine andere (per accidens, praeternaturale) eintritt. Im Weltplan Gottes hat sie ihre beabsichtigte Bedeutung, aber im Vergleich zur Natur ist sie zufällig (I 115, 6).

[1] I 116, 1-2.

Conspectus diversorum modorum, sec. quos naturale dicitur



Es ist demnach weder in der inneren Konstitution, noch in den äußeren ursächlichen Erscheinungen der Natur etwas vorhanden, was über die Grenzen der rationes seminales hinausginge. Die Verwirklichungsmöglichkeit der sinnenhaften Natur ist in der Formel umschrieben : forma educitur de potentia materiae. Hierdurch wird die Materie nicht als positives Prinzip der Wirklichkeit bezeichnet, als wenn in ihrem Schoße die Naturdinge in sich enthalten wären. Es

werden hier die Grenzen der Verwirklichungsmöglichkeit zunächst nur negativ bestimmt: *die Natur im engeren Sinne* (als sinnenhaftes Sein) *kann nur in Vereinigung mit der Materie hervorgebracht werden und Bestand haben.* Was sich mit ihr nicht verträgt, gehört nicht zur Natur. Dasselbe ist zu sagen, wenn wir die Natur im *weiteren Sinne* betrachten. Sie kann demnach beschrieben werden: Natur ist *jedes Wesen, zu dessen inneren konstitutiven Prinzipien die Potenz gehört.* Was innerhalb dieser Grenzen verwirklicht werden kann, ist natürlich. Die Dynamik richtet sich nach den genannten Prinzipien. Wo also die Bindung an die Materie aufhört, beginnt eine höhere Ordnung, die des Geistes [1]. Wo aber auch das Gesetz und die beschränkende Herrschaft der Potenz aufhört, dort können wir nicht mehr von Natur sprechen [2]. Hier beginnt die Übernatur. Das absolut an sich (per essentiam) Übernatürliche ist über das Gesetz der Potentialität einfachhin erhaben, jenes durch Teilnahme (per participationem) aber in verschiedenen Graden. Die Erhabenheit über das Schicksal ist dem Ansich-Übernatürlichen eigen, weil es die Ursache desselben ist. Die anderen übernatürlichen Gegebenheiten sind von ihm frei, sofern ihre Entstehung und ihr Bestand nicht an die dem Fatum unterworfene Natur gebunden ist. Thomas beschreibt dies folgendermaßen: Quaecumque causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si quae vero sunt, quae immediate a Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato, sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum et alia huiusmodi [3]. Wo also die Natur als selbständige Ursache wirkt, dort herrscht das Schicksal und die Naturordnung, wo aber dies nicht der Fall ist, reden wir von der Übernatur.

(*Fortsetzung folgt.*)

[1] Deshalb sagen wir, daß die Seele nicht einmal in ihrer Verbindung mit dem Leib einfachhin zur sinnenhaften Natur gehört, weil sie nicht vollständig dem Gesetz der Materie unterworfen ist. Sie reicht hinein in den Bereich der Naturordnung des Geistes.

[2] Natur als Wesenheit und als inneres Prinzip der Dynamik besteht auch in der Übernatur. Hierin ist kein Gegensatz zwischen beiden Ordnungen zu finden, sondern nur in bezug auf die konstitutiven Prinzipien.

[3] I 116, 4.

Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers

Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Meßerklärungen

Von Universitäts-Professor Dr. Adolf KOLPING (Münster / Westf.)

(Fortsetzung von 27 [1949] 380)

II. Der Kommentar frühmittelalterlicher Meßerklärungen zum Anteil der Laien an dem eucharistischen Opfern

1. Das Orate fratres

In allen mittelalterlichen Oblationsriten ist die *Bitte des Priesters um das Gebet der Umstehenden* am Ende dieser Oblationsriten einer der wenigen gleichmäßig vorhandenen festen Punkte [1]. In unserem heute gebräuchlichen Text der priesterlichen Aufforderung spricht der Celebrans von « meinem und euerem Opfer », und dies war Anlaß, daß Mediator Dei auch den Text des Orate fratres als Beleg für die aktive Teilnahme der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers anführen konnte [2]. Zwar richtete sich die Aufforderung in der ältesten überlieferten Form zunächst an die umstehenden Kleriker [3], die sehr wohl auch in der Anrede « Brüder » gemeint sein konnten. Aber darüber hinaus wurde sie dann doch als an das ganze Volk gerichtet gedacht [4], worauf die Erweiterung fratres et sorores unmißverständlich hindeutet [5]. Die Form, wie der Gebetsaufforderung entsprochen wurde,

[1] Jungmann II, 99.

[2] MD 98.

[3] Vgl. die Aufforderung um Gebetshilfe Breviarium eccl. ord. (Silva-Tarouca 198) : Tunc vero sacerdos dextera laevaque aliis sacerdotibus postulat pro se orare. Mitgeteilt von Jungmann II, 99, Anm. 1, vgl. auch ebenda II. 103 f.

[4] Amalar, De eccl. off. III, 19 (PL 105, 1132) läßt den Priester sich zum Volke hinwenden und bitten : ut orent pro illo, quatenus dignus sit universae plebis oblationem offerre Domino. Vgl. wieder Jungmann II, 101 f.

[5] So nach Jungmann II, 103 fast allgemein außerhalb Italiens und Spaniens in den nichtklösterlichen Dokumenten aus dem Mittelalter.

war sehr mannigfaltig. Es wurde ursprünglich wohl nur ein stilles Beten seitens der Angeredeten erwartet [1]. Aber schon bei Amalar [2] finden wir Psalmtexte und seit Remigius von Auxerre damit verbunden die Suscipiat-Formel [3], deren heutige Missale-Form ohne Verbindung von anderen Texten sich « in Italien schon seit dem 11. Jahrhundert als alleinige Formel durchgesetzt » hat [4], wie die heutige Formel der Gebetsaufforderung « zuerst in italischen Meßordnungen seit dem 12. Jahrhundert » erscheint [5].

Für uns ist aber bedeutsam, *welche Gedanken* sich gerade mit dieser Gebetsaufforderung bezüglich der Darbringung des heiligen Opfers verbanden. Jungmann sieht in diesen Gedanken einen *Ausdruck für das frühmittelalterliche Kirchenbewußtsein,* wo der Priester sich ganz stark aus der Gemeinde herausgehoben fühlt und schon im Opfergebet als ihr Mittler allein Gott gegenübersteht [6]. Daher die in alten Formeln auftretende Wendung : Orate *pro me* [7], die zwar bezeichnend in einigen der ältesten Beispiele [8] des Orate fratres fehlt. Die Notwendigkeit der Gebetshilfe seitens der Gläubigen für den zelebrierenden Priester ist aber *auch noch, darauf möchte ich hinweisen, ein Ausdruck der altchristlichen Verbundenheit von Priester und Volk* in der Feier der eucharistischen Mysterien [9]. Diese Gemeinsamkeit tritt besonders in der

[1] S. 79, Anm. 3, Jungmann II, 104.

[2] De eccl. off. III, 19 (PL 105, 1132) die drei Verse 3-5 aus Ps. 19.

[3] Remigius, Expositio (PL 101, 1252) : Neben Ps. 19, 2-4 kann man auch sagen : Sit Dominus in corde tuo et in ore tuo et suscipiat sacrificium sibi acceptum de ore tuo et de manibus tuis pro nostra omniumque salute. Amen.

[4] Jungmann II, 107.

[5] Ebenda 104.

[6] Ebenda 99 f.

[7] Ebenda 100.

[8] Belege ebenda 100, Anm. 7. In dem von Amalar eingesehenen Ordo, Rom. II, n. 9, wendet sich der Priester nach Annahme der Gaben des Volkes und nachdem er der Schola mit einem Wink Schweigen geboten, dem Volke zu mit der Aufforderung : Orate !

[9] Die Gebetsaufforderung gehört zu den gallischen Eigentümlichkeiten (Jungmann I, 255, Anm. 39). Vgl. Amalar, De eccl. off. außer III, 19 (PL 105, 1132) auch schon früher (1129 C ; 1130 C). Der Gebetsaufforderung zu Beginn des Oblationsganges, dem Oremus, kommen die Kantoren nach durch den Gesang des Offertoriums (1128). Remigius von Auxerre, Expos. (PL 101, 1252 D), sieht eine Gebetsaufforderung an die Laien auch im Sursum corda : ut sacrificium quod Deo offerendum mihi obtulistis, digne offerre valeam. Das Angewiesensein auf die Gebetshilfe von Klerus und Volk soll im Zelebrans den Geist der Demut erhalten (vgl. Stephan de Baugé, De sacramento altaris (PL 172, 1285 D) : Deinde (nach Suscipe Sc. Trin.) orat omnium astantium precibus adjuvari. Convertens se ad populum dicit : « Orate ». Et chorus orat pro eo, dicens : « Mittat tibi Dominus auxilium de sancto, et de Sion tueatur te. » ... Accepto spiritu humilitatis, sacerdos non praesumens de se, sed a clero et a populo

Angabe des Zieles hervor, um das für den Priester gebetet werden soll. Schon REMIGIUS VON AUXERRE hat im wesentlichen unseren heutigen Text: ut meum pariter et vestrum sacrificium acceptum sit Deo [1]. Das Opfer ist eben das Opfer der ganzen Kirche, des Volkes Gottes, aber doch so, daß der verschiedene Grund, auf den hin das Darbringen vom Priester und von der Gemeinde ausgesagt wird, durch diese Formulierung des betonten meum pariter et vestrum sacrificium und die Notwendigkeit der Gebetshilfe für den Amtspriester hervorgehoben wird [2].

2. Das Memento vivorum

a) Geschichte, Form und Inhalt bis zum Beginn des 9. Jahrhunderts.

Das Memento vivorum gehört bekanntlich nicht zur Grundgestalt des römischen Kanons [3]. Aber seitdem von Innozenz I. [4] ab die Namen derer, die Opfergaben brachten, jedenfalls inter sacra mysteria genannt wurden [5], wird es seine Stelle im Kanon gefunden haben, JUNGMANN [6] bringt aus dem älteren Gelasianum vom dritten Fasten-

postulans munus orationum, ut pro se et pro his Deum interpellans exaudiatur, dicit orationes quae secretae dicuntur ...

[1] REMIGIUS, Expositio (PL 101, 1252 B). Weitere Formeln bei JUNGMANN II, 101, Anm. 16.

[2] P. BATIFFOL, Leçons sur la messe (7. Aufl., Paris 1920), S. 23, will in dem meum ac vestrum sacrificium zunächst nur einen Hinweis auf die Oblation, die der Priester, und jene, die die Gläubigen im Opfergang zum Altar gebracht haben. Aber da diese Gaben, wie wir sehen werden, Anlaß sind, um von beiderlei Anteil am Priestertum Christi, dem Amts- und dem Laienpriestertum, die Darbringung des sacrificium laudis auszusagen, deshalb dürfen wir diese Formel, wie wir es im Text tun, auf das eucharistische Opfer schlechthin beziehen.

[3] Vgl. zu Folgendem JUNGMANN II, 194 ff.

[4] *Innozenz I.* ep. 25 (PL 20, 553 f.): De nominibus vero recitandis antequam precem (al. preces) sacerdos faciat atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis; ut cuius hostiam necdum Deo offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae ac tunc eorum nomina, quorum sunt, edicenda; ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia quae antea praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus.

[5] HIERONYMUS, Comm. in Ezech. (vom Jahre 411) c. 18 (PL 25, 175): ut ... glorientur publiceque diaconus in ecclesiis recitet offerentium nomina: tantum offert illa, tantum ille pollicitus est, placentque sibi ad plausum populi. HIERONYMUS, Comm. in Jerem. (vom Jahre 420): At nunc publice recitantur offerentium nomina et redemptio peccatorum mutatur in laudem.

[6] II, 197. Gelasianum I, 26 (WILSON 34): Infra canonem ubi dicit: Memento Domine famulorum famularumque tuarum, qui electos tuos suscepturi sunt ad

sonntag ein aufschlußreiches Beispiel, wie wir uns die Erwähnung der Gabenbringer zu denken haben. Die Oblationsspender sind dem Charakter des Sonntages entsprechend an jener Stelle die Taufpaten. Nachdem der Priester ihrer in einer allgemeinen Formel gedacht hat, gebietet ihm das Sakramentar Schweigen. Während der Priester schweigt, werden (von einem anderen Kleriker) die Namen der Männer und Frauen verlesen, die die Kinder aus der Taufe heben sollen. Nach Erwähnung der Namen setzt der Priester das Gebet fort: « Deren Glaube dir bekannt ist ... » Nach JUNGMANN's Rekonstruktionsversuch [1] soll der ursprüngliche Text gelautet haben: Memento Domine famulorum famularumque tuarum, qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis et tibi reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero.

Auch in der Form, wie uns das Gebet zuerst in frühmittelalterlichen Zeugen begegnet, hat es nicht die heutige Gestalt. LIETZMANN [2] gibt aus dem Cod. Cambrain. 159 (164) folgenden Text des 9. Jahrh. [3], dem wir noch in der Folgezeit, zumal auch in den expositiones missae [4],

sanctam gratiam baptismi tui, et omnium circumadstantium. Et taces. Et recitantur nomina virorum et mulierum, qui ipsos infantes suscepturi sunt. Et intras: Quorum tibi fides cognita.

[1] Vgl. JUNGMANN II, 200. Vgl. auch FÉROTIN, Le Liber ordinum 321 f. mitgeteilt bei JUNGMANN I, 70 Anm. 20: Er enthält eingesprengt altes römisches Material, dabei diese Formel: Memorare etiam, quaesumus, Domine, servorum tuorum, qui tibi in honore sanctorum tuorum illorum, reddunt vota sua Deo vivo ac vero pro remissione suorum omnium delictorum. Quorum oblationem ...

[2] H. LIETZMANN, Das Sacramentarium Gregorianum, MOHLBERG-RÜCKER, Liturgiegeschichtliche Quellen Heft 3 (Münster 1921) S. 2.

[3] Nach LIETZMANN handelt es sich in dem Cod. Cambrai n. 159 (164) um eine Abschrift des von Hadrian I. an Karl den Großen übersandten Archetyps der später von Alkuin überarbeiteten Hadrianischen Rezension des Gregorianum, nach EISENHOFER 1, 67 mit höchster Wahrscheinlichkeit bereits um die Überarbeitung Alkuins, wenn der Codex auch nicht Alkuins hinzugefügte Sammlung als Anhang enthält.

[4] 7. Jahrh. Missale von Bobbio (PL 72, 453), Cod. Pad. D 47, z. Zt. Lothars I. († 855) in Lütticher Gegend geschrieben (Mohlberg-Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der röm. Kirche. Lit. gesch. Quellen 11/12, Münster 1927), in dem aber nach Jungmann II, 204 Anm. 46 die alte Form ursprünglich nicht enthalten war, sondern später hinzugesetzt worden ist, Cod. Cambrai 164 (159), die von MENARD eingesehenen Hss. des 9. bzw. 10 Jahrh. (PL 78, 275 c), die Meßerklärungen Inc. Dominus vobiscum (PL 138, 1167), Inc. Primum in ordine (PL 83, 1148), H. Rabanus Maurus Lib. De sacris ordinibus 19 (PL 112, 1184), Florus, Opusc. De actione missarum 51 s. (PL 119, 47), der über Remigius von Auxerre in dem vor 950 geschriebenen Pseudo-Alkuinischen Traktat De divin. offic. (PL 101, 1258) fortwirkt, endlich Bernold von Konstanz († 1100) (s. unten S. 83, Anm. 1).

begegnen, und den noch Bernold von Konstanz [1] als guten, alten Typus bezeichnet : Memento domine famulorum famularumque tuarum et omnium circum adstantium [2], quorum tibi fides cognita est et nota deuotio, qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae tibi [3] reddunt uota sua aeterno deo uino et uero. Communicantes et memoriam uenerantes inprimis ... per Christum dominum nostrum.

Das Memento hat also zunächst nicht den größeren Zusatz : pro quibus tibi offerimus uel. In dem Gebet wird ursprünglich allein von den Gläubigen, besonders benannten und allen umstehenden, die Darbringung des eucharistischen Opfers ausgesagt. Dabei mag es dahingestellt bleiben, ob wir et omnium circum ... nota deuotio als zusammengehörigen späteren Einschub anzusehen haben [4]. Das Memento, das jedenfalls schon früh abgeschlossen war [5], lag unserer Zeit in der Form vor, daß daraus die beiden Seiten zu ersehen waren, die dem kultischen Opfer in seiner ethisch vollwertigen Form zu eigen sein müssen.

Zugrundeliegt die innere Gesinnung der hingabebereiten Anerkenntnis von Gottes Majestät. Diese innere Gesinnung wird mit fides et devotio umschrieben. A. Daniels [6] hat dem Ausdruck devotio eine Darstellung gewidmet und gezeigt, wie aus der Bedeutung der Todesweihe an die Unterweltsgötter [7] die Bedeutung der kultischen Weihe schlechthin, zumal mit dem Unterton der Opfer-, Todesweihe, und die rein ethische Bedeutung der ergebenen Dienstleistung sich entwickelte. Gerade im liturgischen Zusammenhang wird der Ausdruck gerne gebraucht, wo dann der Gedanke an das Opfer irgendwie mitschwingt [8].

[1] Micrologus 13 (PL 151, 985 C) unter den überflüssigen Zutaten u. a. : Item post pauca addunt : « Pro quibus tibi offerimus », cum in antiquioribus et veracioribus Sacramentariis non nisi sub tertia persona offerentes ibi (scripti) reperiantur.

[2] Jungmann II, 203.

[3] Jungmann II, 206. Er möchte hinter incolumitatis suae einen kräftigen Punkt setzen und darauf mit : Tibi reddunt vota ... einen neuen Satz beginnen lassen. Ob man nicht besser den Punkt schon nach pro se suisque omnibus setzte ?

[4] So Jungmann II, 206.

[5] Jedenfalls schon um die Wende zum 6. Jahrh., der Entstehungszeit des älteren Gelasianum.

[6] A. Daniels O. S. B., Deuotio. J. b. Lit. Wiss. I (1921), 40-60.

[7] P. Decius Mus (Liv. VIII, 11, 1), M. Curtius (Liv. VII, 6, 4), die beim Einzug der Gallier im Jahre 360 zurückgelassenen Senatorengreise (Liv. V, 41, 3).

[8] *Consultationum Zacchaei Christiani et Apollonii philosophi* III, 3 : Psallendi uero intentis crebra sunt studia, certisque horarum vicibus laudandi Deum deuotio

Auch bei der ethischen Bedeutung verleugnet es oft nicht seine kultische Herkunft. Daniels zeigt im Anschluß an eine auch für uns interessante Stelle bei Leo I. [1], wie devotio einfach gleichbedeutend mit « Feier der Eucharistie » wird. Die eucharistische Feier heißt schon in der Passio Perpetuae c. 3 sacrificium piae devotionis, das die Christen darbringen. Sie wurde von Leo devotio genannt, weil sie Ausdruck der inneren Hingabe an Gott seitens der Gläubigen ist. Die äußere Kulthandlung wird geradezu mit dem bezeichnet, was ihre innere Seele ausmacht [2].

Devotio steht zusammen mit fides. Fides ist der paulinische Ausdruck für die Haltung, in der der Mensch von Gott als in der rechten Ordnung befunden beurteilt wird. Fides drückt die Hingabe an Gott mehr von dem spezifisch Christlichen her aus, devotio mehr von der restlosen Opferhingabe her. Sie wurden fast synonym verstanden, wenn Hieronymus Gal 3, 27 erläutert [3] : Fides pro mentis devotione censetur. Dabei muß diese Zusammenstellung schon im außerchristlichen Anwendungsbereich vorhanden oder vorbereitet gewesen sein [4]. In christlicher Anwendung finden wir die Zusammenstellung zuerst bei Laktanz [5],

distributa ... Nunquam praeterea diei falluntur aduentu, sed strenuos semper psallentes aurorae tempus exsuscitat atque offerendas Deo laudes deuotio matutina compellit. Niceta von Remesiana, De vigiliis servorum Dei c. 9 : Tunc acceptabiles nostrae vigiliae, tunc pernoctatio salutaris erit, si competenti diligentia et devotione sincera ministerium nostrum divinis obtutibus offeruntur.

[1] Brief Leos I. aus dem Jahre 445 an Dioscur v. Alexandrien (PL 54, 626 C) : ... illud quoque volumus custodiri, ut, cum sollemnior quaeque festivitas conventum populi numerosioris indixerit et ea fidelium multitudo convenerit, quam recipere Basilica simul una non possit, sacrificii oblatio indubitanter iteretur : ne his tantum admissis ad hanc devotionem, qui primi advenerint, videantur hi qui postmodum confluxerint non recepti : cum plenum pietatis atque rationis sit, ut, quoties Basilicam in qua agitur, praesentia novae plebis impleverit, toties sacrificium subsequens offeratur. Necesse est autem, ut quaedam pars populi sua devotione privetur, si unius tantum missae more servato sacrificium offerre non possunt, nisi qui prima diei parte convenerunt.

[2] Daniels, a. a. O. 49.

[3] Comm. in Gal. II, 4 (PL 26, 369 C).

[4] Vegetius, Epit. rei militaris II, 5 : Imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda devotio, inpendendus pervigil famulatus (vgl. Daniels 44). Altertümliche Ausdrucksweise findet sich wohl auch bei Orosius, adv. pag. IV, 14, 1 (CSEL V, 244, 3) : contemplatione fidei, quam Romanis devoverant.

[5] Lactanz instit. V, 19, 13 (CSEL XIX, 464, 5) : Inutilis est deo qui devotione ac fide caret. V, 22, 17 (476, 8) inmitten militärischer Bilder : Gott läßt Gegner zu, ut devotionem ac fidem suorum vel probet vel conroboret. Opif mundi 19, 9 (CSEL XXVII 162, 2) : ... fidem suam devotionemque prodere. Daß

auf deren militärischen Kontext DANIELS[1] aufmerksam macht. Auch bei späteren Schriftstellern (Ambrosius, Salvian, Cassian, Niceta von Remesiana u. a.) ist die Zusammenstellung gebräuchlich. In unserem Zusammenhang hebt devotio an dem Glauben als der vollen menschlichen Hingabe an den sich offenbarenden Gott den Gedanken der Hingabe bis in den Opfertod hervor. Nach dem Gesetz des Parallelismus membrorum wiederholt das zweite Glied den Gedanken des ersten in einer Form, die auf den konkreten Zusammenhang, hier also des Opfers, zugeschnitten ist. Später sieht man in fides mehr das intellektuelle Moment, in devotio (caritas) mehr das volitive an dem Gesamtakt der Hingabe[2].

Die innere Gesinnung findet ihren äußeren kultischen Ausdruck durch die Darbringung « dieses Opfers des Lobes ». Wie schon im Alten Bund mit dem Wort « Opfer des Lobes » keineswegs bloß rein geistige, sondern auch dingliche Opfer gemeint sind, so nennt das Gebet das eucharistische Gabenopfer mit dieser aus Ps. 49, 14 (und 115, 5. 7) entnommenen Bezeichnung. Das aus dem gleichen Psalmvers stammende reddere vota sua kann ebenfalls auf dingliche Opfer gehen[3],

fides hier ursprünglich nicht etwa den dogmatischen Glauben meint, sondern dem paulinischen Sprachgebrauch entsprechend den vertrauenden Anschluß an Gott, die Treue gegen Gott, sieht man instit III, 21, 8 (249, 16) : Quis aut vir mulierem aut mulier virum diliget, nisi habitaverint semper una, nisi devota mens et servata invicem fides individuam fecerit caritatem ? V, 7, 6 (420, 9) : Quomodo laudem mereretur devota deo suo fides, nisi esset aliquis qui a deo vellet avertere ?

[1] DANIELS 45.

[2] Vgl. die von DANIELS 47 Anm. 6 in anderem Zusammenhang mitgeteilte Stelle bei NICETA VON REMESIANA, De Spir. s. 22 : Sit ergo secundum salutaris baptismi confessionem fides integra Trinitatis, sit una devotio pietatis. Ferner unten S. 90, Anm. 2 gegen Ende das Wort von FLORUS DIACONUS.

[3] Belege bei P. BATIFFOL, Leçons sur la messe (Paris 1920, 7 Aufl.) S. 247. Der Grundsinn ist natürlich der des Gelübdes (*Tacitus Div. Aug.* II, 69 : votaque pro incolumitate solvebant). Da diese Gelübde in der Entrichtung von Realoblationen bestanden, erhielt das Wort votum oder vota die Bedeutung « gelobte dingliche Gaben ». Augustin ep. 149, 16 (CSEL 44, 363 s) : Voventur autem omnia, quae offeruntur Deo, maxime sancti altaris oblatio, quo sacramento praedicatur nostrum illud votum maximum, quo nos vovimus in Christo esse mansuros, utique in compage corporis Christi. Dabei ist reddere ein kultischer Terminus (s. Belege bei F. RÜTTEN, Philologisches zum Canon Missae. StdZt 68 [1937] S. 49). Eine schöne Parallele zu den Worten des Memento vivorum bietet AUGUSTIN, Enarr. 2, 27 in Ps. 21 : Quae sunt vota sua (scil. Christi) ? Sacrificium, quod obtulit Deo. Nostis quale sacrificium ? Norunt fideles vota, quae reddidit coram timentibus eum, nam sequitur : edent pauperes, et saturabuntur. Vota reddere auf die Oblationsgaben bezogen zeigt Super oblata des *Sacr. Leonianum* (FELTOE 49, 30) : Intende precamur Altissime vota quae reddimus, et tibi placita fieri eorum preci-

wenn es das meint, was die Gabenspender (als *Beisteuer* zum Opfergang im eucharistischen Opfer ?) zu geben versprochen hatten [1] und bei der Oblation gebracht haben. *Infolge des äußeren Aktes der Oblation* wurde demnach von den Gläubigen ausgesagt, daß *sie das eucharistische Opfer darbringen* [2]. Bedeutsam ist, daß man wenigstens in der alten Zeit, wie die Notiz aus dem älteren Gelasianum (nach JUNGMANN II, 197, Anm. 12 jedenfalls aus dem 6. Jahrh.) belegt, den Relativsatz quorum fides ... nicht bloß auf die Umstehenden bezog. Später wird man damit nachweisen, daß infolge des Glaubens und der Opferhingabe, der « Seele » des äußeren Opfers, Umstehende, die keine sichtbare Gabe in der Oblation dargebracht haben, dennoch durch ihre Opfergesinnung an der Darbringung des eucharistischen Opfers beteiligt sind. In der alten Zeit war jedenfalls die *Oblation*, durch die der Einzelne sich in die Darbringung des eucharistischen Opfers hineinbegab, *Ausdruck der bewußtseinsmäßigen Anteilnahme* an dem aktiven Opfern der Kirche. Deshalb wurde die Teilnahme an der Oblation zu den höchsten Ehrenrechten des Getauften gezählt [3].

bus pro quorum deferuntur, honore, concede. *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA 205 — bei JUNGMANN II, 196, Anm. 10) will sonntags verlesen wissen tantum vivorum nomina regum vel principum seu et sacerdotum, vel pro omni populo christiano oblationes vel vota redduntur.

[1] S. oben S. 81, Anm. 5, wo in dem Hieronymus-Text das Versprochenhaben mit dem jetzigen Opfern synonym ist. Votum kann aber auch Bezeichnung der Wünsche, im besonderen die bewußtseinsmäßige Hinordnung auf die Darbringung des Opfers sein, wenn es z. B. Postpridie-Gebet, fer. II post Pascha der Missa mozarabica (PL 85, 491) heißt : Deferatur in ista sollemni Spiritus sanctus, qui tam adstantis quam offerentis populi et oblata pariter et vota sanctificet. In diesem Sinne wird es später der technische Ausdruck für den Anteil der Gläubigen an der aktiven Darbringung im Unterschied von dem Anteil des Priesters : Was der Priester durch seine Bemühung um die Mysterien (mysteriis) tut, das vollzieht das Volk mit voto, d. h. durch seine Opfergesinnung, die die Darbringung des euch. Opfers wünscht, und die wünscht, sich selbst mitdarzubringen.

[2] GREGOR M. Dialog IV, c. 57 (PL 77, 424), spricht von einem Manne pro quo sua coniux diebus certis sacrificium offerre consueverat. Siehe auch oben S. 84, Anm. 2 LEO M. Dabei wurde bei der Namennennung, die im Abendland ohnehin an die Spendung der Oblation anknüpfte (JUNGMANN II, 196), gleichsam ehrenhalber auch von denen, die gar nicht anwesend waren (z. B. der Papa Romensis in dem Post-nomina-Gebet der Mozarabischen Messe, Besprechung bei JUNGMANN II, 108 f.), gesagt, daß sie das gegenwärtige eucharistische Opfer darbringen. JUNGMANN I, 72 Anm. 25 macht aufmerksam, es finde sich außer in der Römischen nur noch in der Ägyptischen Liturgie die Eigentümlichkeit, daß von den Gläubigen die Darbringung nicht nur der materiellen, sondern auch der geheiligten Gaben ausgesagt wird.

[3] Conc. Nicaen. I c. 11 (Mansi II, 673 col. 680). Nicolai I Epist. ad Hincmar. Remens. (PL 119, 1122 s.) spricht als Strafbestimmung aus : Residuis praeterea

b) Das Memento vivorum in den frühesten karolingischen Meßerklärungen.

Unsere Untersuchung setzt an dem Zeitpunkt ein, wo die stille Rezitation des Kanons schon in Übung gekommen war. Mit der Kanonstille entfiel natürlich ein lautes, öffentliches Erwähnen der Namen im Memento vivorum. JUNGMANN [1] nimmt nicht mit Unrecht an, daß die Namennennung im römischen Kanon aber schon früher als unwichtig und zu umständlich zugunsten der bloßen Formel weggelassen worden sei. Die frühest erhaltenen Handschriften des Kanons tragen nämlich im allgemeinen keinen Vermerk einer solchen ausdrücklichen Namenverlesung. Zu dieser Begründung Jungmanns können wir hinweisen auf die schwankende, tastende Art, mit der die ältesten Expositiones missae die Diener und Dienerinnen aus dem Memento erklären.

Der « Urtyp » (WILMART) dieser karolingischen Meßerklärungen, *Inc. Dom. vobisc.* [2], dessen Worte RABANUS MAURUS († 856) ohne Textänderung übernimmt [3], hat nicht mehr eine Namennennung an dieser Stelle gekannt. Inc. Dom. vobisc. sieht in dem Memento vivorum ein Gebet « für das Volk », das auf das Gebet für die Kirchenvorsteher (pro senioribus) folgt. Nach ihm wird für zwei Gruppen des Volkes gebetet, « für alle, die zum Anhören (!) der Messe gekommen sind », und « dann erst für die, die ihre Oblationen darbringen ». Dabei legt der Verfasser Wert darauf, daß der Männer und der Frauen bei dem Offiz der Messe gedacht werde. Vielleicht will er einen Unterschied

septem annorum circulis, communionem Dominici sacramenti suscipere liceat celeberrimis festivitatem diebus, oblationes quidem nullatenus offerendo. Mitgeteilt von M. DE LA TAILLE, Mysterium fidei (Paris 1921) 341.

[1] II, 199.

[2] *Inc. Domin. vobisc.* (PL 138, 1167 C) : « Memento Dom. fam. fam. tuar. et omnium circumstantium. » Sacerdos ante oravit pro Apostolico et episcopo suo. Si episcopus Missam celebrat, ille non debet dicere « pro ant. nostro ». Jam oratum est pro senioribus. Postea orandum est pro populo, quando sacerdos dicit : « Mem. Dom. fam. f. tuarum. » Deprecatur Dominum Patrem, ut memorari dignetur omnium ad officium Missae sive masculorum sive feminarum advenientium ; et quod dicit circum adstantium, ipsi sunt masculi et feminae, qui circumstant. Jam Sacerdos oravit pro omnibus, qui ad audiendam Missam venerunt, tunc demum orat pro his, qui oblationes suas offerunt. « Qui tibi offerunt hoc sacrif. laud. » Dicit, quod pro laude Dei inprimis offerunt, et postea pro se suisque omnibus. « Pro redemptione ... vivo et vero. » Ideo offerunt, quia vivo et vero Deo omnium fides circum adstantium offerentium et non offerentium cognita est, et nota devotio. « Omnes reddunt vota sua. »

[3] De sacris ordinibus c. 19 (PL 112, 1184 AB).

gemacht wissen zwischen der Gruppe, die das Memento die famuli famulaeque nennt, und den circum adstantes; deshalb erklärt er den zweiten Ausdruck circum adstantium, indem er sagt: « Was der Kanon circum adstantium nennt, das sind die Männer und Frauen, die ringsum stehen. » Der spätere sehr kritische Gegner, der eine Meßerklärung mit gleichem Incipit [1] geschrieben hat, interpretiert dies so, daß der « Urtyp » einen Unterschied zwischen den « Männern und Frauen », deren zuerst gedacht wird, und den Umstehenden konstruiert habe, als ob unter den Männern und Frauen die gemeint seien, die zur Messe « ankämen », und unter den Umstehenden die, die anwesend sind. Seiner Meinung nach sind jedoch die, die ringsum stehen, Gekommene. Deshalb dürfe man keinen Unterschied zwischen solchen, die kommen, und solchen, die ringsum stehen, machen. Aber auch den Unterschied will er nicht gelten lassen, als werde unter den « Dienern und Dienerinnen » aller gedacht, die zur Meßfeier gekommen sind, und unter der Bezeichnung der « Umstehenden » derer, die ihre Oblationen darbringen.

Dann fügt die Gegenschrift Inc. Dom. vobisc. an, wie sie die Gruppe der « Diener und Dienerinnen » und die der Umstehenden zu erklären gedenkt. Dabei bringt sie gleich drei solcher Erklärungen. « Wir hingegen (erklären) so und auf sonstige Weise. » Nach der ersten Art der Erklärung sind die Diener und Dienerinnen jene befreundeten

[1] GERBERT, Monumenta II, 273 f.: Item scribit (scil. der Verfasser der karolingischen Meßerklärung Dom. vobisc.): « Memento Domine famulorum famularumque tuarum. Deprecamur Deum Patrem, ut memorare dignetur omnium ad officium missae, sive masculorum sive feminarum advenientium, et quod dicit circumadstantium, ipsi sunt masculi et feminae, quae circumstant. » Mihi vero videntur ipsi venisse qui circumstant, et quam ob rem nullam distantiam facere illi inter illos et istos. Postea facit aliquam distantiam inter famulos et famulas et circumstantes, ubi dicit: « Iam Sacerdos oravit pro omnibus, qui ad audiendam missam venerunt; tunc demum orat pro his, qui oblationes suas offerunt. » Nos vero ita et alias: Memento Domine famulorum famularumque tuarum, id est uno modo amicorum et amicarum mearum, quorum spopondi memoriam nominatim habere in nostra missa; et quod postea addimus: et omnium circumstantium, tunc rogamus pro omnibus, qui ad missam venerunt fidelibus. Altero modo sic: Memento Domine famulorum famularumque tuarum, id est eorum, qui ad illas ecclesias missam et baptisterium oportet querere, in quibus praesumus, et in eo, quod postea addimus: et omnium circumstantium, universalem ecclesiam conprehendimus: ac si aperte dicamus: non solum rogamus pro his, qui ad nostram parochiam pertinent, sed et pro omnibus ecclesiis, quae in circuitu nostro degunt. Tertio: Memento Domine famulorum famularumque tuarum, eorum sive earum videlicet, quorum elemosynis nostra ecclesia sustentatur, aut nos suscepimus vel suscipimus: et omnium circumstantium, eorum nempe, qui similiter aliis ecclesiis tribuunt.

Männer und Frauen, denen der Priester ein namentliches Gedächtnis bei der Messe versprochen hat, die Umstehenden sind alle Gläubigen, die zur Messe gekommen sind. Aber über diesen « Wortsinn » hinaus, wie wir die Erklärung nennen können, versteht der Verfasser zweitens unter den Dienern und Dienerinnen alle diejenigen, die zu seinem Seelsorgerbezirk gehören, während die Umstehenden dann die Menschen in den umliegenden Kirchspielen wären. Nach der dritten Erklärungsmöglichkeit sind die gemeint, die durch ihre Almosenstiftung das Gotteshaus unterhalten, oder deren Almosen der Priester entgegengenommen hat oder entgegennimmt. Die Umstehenden wären dann jene, die die gleichen Wohltaten in anderen Kirchen gespendet haben.

Man will zweifellos mit solchen Erklärungsmöglichkeiten den neuen Verhältnissen gerecht werden, die damit gegeben waren, daß die Meßfeier nun immer mehr [1] in die Sphäre privater Anliegen hineingezogen und damit auch zugleich zu einer Feier wurde, bei der nicht immer eine reiche assistentia populi zugegen war. Jene Zeit hat sich ihre Gedanken gemacht, was die einzelnen Kanonworte wohl besagen. Daß dabei nicht stets ganz sinnvolle Erklärungen herauskamen, vermögen wir der Notiz der *Expositio missae Romanae* [2] zu entnehmen. Gerade solche Anpassungsversuche führten aber zu einem vertieften Nachdenken über die Zusammenhänge, in dem auch Nichtanwesende zur Meßfeier stehen. Sie wurden zu Ansatzpunkten weiterer lehrmäßiger Entwicklung des Anteils der Laien an der Meßfeier. Der Kanontext selbst bot in dem Zusatz quorum tibi fides cognita est et nota devotio, der im ursprünglichen Zusammenhang auf die eigens benannten und auf alle anwesenden Gläubigen bezogen wurde, hierzu eine Handhabe. *Expositio missae Romanae* sieht in dem « Verharren im Glauben und in der Hoffnung », wie sie diesen Relativsatz umschreibt, den Titel, auf den hin man in das Fürbittgebet des Memento eingeschlossen ist, selbst, wenn man die äußere Form der Gottesdienstteilnahme nicht wahren kann, wenn man aus Krankheit oder sonstigem Zwang bei dem Gottesdienst nicht stehen, sondern sitzen müßte. Der Urtyp

[1] JUNGMANN I, 278 ff.

[2] *Expositio missae Romanae* (Anfang 9. Jahrh., nach FRANZ 349 vor Amalar : Text bei MARTÈNE, De antiquis eccles. ritibus 1. I, c. 4 art. 9 — I, 159 ff. Umschreibung des Kanons) : « Et omnium circum adstantium. » Sunt nonulli qui putant, non pro his tunc orari, qui forte aut infirmitatis causa aut aliqua interveniente necessitate sedent, sed adstantium dicit ad praesens consistentium et in fide et spe permanentium. *Primum in ordine* (PL 138, 1179 C) bietet den gleichen Text.

Dominus vobiscum, dessen etwas dunkler Gedankengang auch an dieser Stelle, wie wir schon sahen, seinem Gegner für das Verständnis Schwierigkeiten bereitete, erläutert, daß die Aussage: Qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis von den Oblationsspendern gemacht werde, « weil dem lebendigen und ewigen Gott *aller* Umstehenden, der Oblationsspender und der Nichtdarbringenden, Glaube bekannt und deren Opferhingabe kund ist. *Alle* entrichten sie, was sie gelobt haben ». Wir haben es mit der Abwehr des Verdachtes zu tun, als könne man nur von den Oblationsspendern sagen, *sie* brächten dieses Opfer des Lobes dar. Im Kern, in der inneren Opferhingabe, stimmen alle, Oblationsspender und die übrigen Umstehenden, überein. Damit klingt schon hier die Formel an, deren Schicksal wir in den früh-mittelalterlichen Meßerklärungen verfolgen.

c) Das Memento vivorum bei Florus von Lyon († 860).

Eigentlich müßte uns nun Amalar von Metz begegnen, wenn wir chronologisch vorgehen wollten. Er schrieb seine Bücher De ecclesiasticis officiis mit verschiedenen Umarbeitungen in den Jahren 820 bis 832. Erst nach seiner Verurteilung zu Quiercy 838 verfaßte sein erbitterter Gegner Florus v. Lyon das Opusculum de actione missarum. Er erwähnt darin Amalar nicht. Trotzdem beabsichtigte er, das weit verbreitete Werk Amalars mit seinem Büchlein aus dem Felde zu schlagen. Obwohl des Florus Schrift in dem nachfolgenden schöpferisch armen Jahrhundert gelesen und kompiliert wurde, hat sie doch nicht den weitreichenden Einfluß Amalars hindern können. Sie gehört, wenn auch nicht zeitlich, so doch ideengeschichtlich der voramalarischen Epoche an, und deshalb ist ihre Behandlung vor der Amalars gerechtfertigt und geboten. Sie will « nicht die Kanonworte, die von genügender Verständlichkeit sind, sondern vielmehr den Sinn der Mysterienhandlung (ipsius mysterii ratio et actio) darlegen und will empfehlen, in welcher Glaubenshaltung das Mysterium zu feiern, mit welch großer Verehrung es zu umfangen sei »[1].

Florus[2] weiß, daß bei dem Ausdruck « Diener und Dienerinnen »

[1] Opusc. de actione miss. c. 1 (PL 119, 15 C/16 A): In qua tamen expositiuncula non tam verba, quae satis simplicia sunt, sed potius ipsius mysterii ratio et actio imponitur et commendatur, videlicet qua fide celebrandum, quanta pietate sit amplectendum. Zitation im Folgenden durch Kapitelzahl und Zahl der Kolumne bei Migne.

[2] Ebenda c. 51 (47 A ss.): « Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, et omnium circumadstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio. » In quibus verbis cum primum dicitur: « Memento, Domine, famu-

eine Namensnennung stattfinden soll. Er bringt dafür zwei Möglichkeiten. Entweder ist es dem Priester freigestellt, wen er will, einzeln mit Namen zu nennen und namentlich Gott zu empfehlen, oder es ist hier die Stelle der alten Observanz, von der Innozenz I. spricht, daß nämlich dort die Namen der Oblationspender benannt werden. So wird also hier für besonders Benannte gebetet, mögen es die von dem Priester frei bestimmten sein, mögen es wie vor alters — Florus scheint dies nicht mehr als bei ihm gebräuchliche Sitte zu kennen — die Oblationspender sein. Es wird aber auch aller Anwesenden in dem Ausdruck « und aller Umstehenden » gedacht.

Den Relativsatz : Quorum tibi ... will Florus aber auf alle bezogen wissen. Da er von Augustin [1] her weiß, daß das innere Opfer das wahre, das ethisch geforderte Opfer ist, sagt er zum Schluß : « Diesen Glauben und diese Hingabe Gott darbringen, das heißt : das im wahren Sinne heilbringende Opfer bedeutet den Geboten gehorchen. » « Glaube und Hingabe » — Gott, der ins Herz sieht, weiß, bei wem sie zu finden sind — umschreiben das Christenleben.

Wie er den die innere Opfergesinnung behandelnden Satz auf *alle*

lorum famularumque tuarum, et sic deinde subjungitur : et omnium circumastantium, manifestum est quod, quasi quidam locus sit, ubi, aliquibus specialiter nominatis, etiam caeterorum qui assistunt in Ecclesia commemoratio adjungatur. In quo itaque loco aut liberum est sacerdoti, quos desideraverit particulariter nominare, et nominatim Deo commendare : aut certe illud ab antiquis observatum est, ut ibi offerentium nomina recitarentur, quod videtur beatus papa Innocentius in quadam epistola significare, ubi ait : « Superfluum est, ut cujus hostiam necdum Deo offeras, ejus ante nomen insinues, quamvis illi incognitum nihil sit. Prius ergo oblationes sunt commendandae, ne tunc eorum nomina, quorum sunt edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus. » Fit ergo haec oratio ad Deum Patrem, ut memor esse dignetur famulorum famularumque suarum, utriusque videlicet sexus sibi servientium, non solum eorum qui nominantur, sed et omnium circumastantium, ac de omnibus et pro omnibus simul dicitur, quorum tibi fides cognita est et nota devotio, id est, quam recte credant, quam devote te diligant, tu solus vides in conscientiis singulorum. Tu es enim scrutans corda et renes, et tibi veraciter dictum est : « Tu enim solus nosti corda filiorum hominum », qui in tuis cultoribus magis oblationem fidei et devotionis requiris ; fidei, cum per legislatorem tuum dicis : Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est (Deut. VI, 4) ; devotionis, cum statim adjungit : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tua (ibid., 5). Et hanc (cum) fidem et devotionem Deo offerre, hoc est vere sacrificium salutare, est attendere mandatis.

[1] Civ. Dei X, 5 : Illud, quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est ueri sacrificii. X, 6 : Uerum sacrificium est omne opus, quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo ueraciter beati esse possimus.

bezieht, so auch den Satz [1]: « Die dir dieses Opfer des Lobes darbringen und dir, dem ewigen, lebendigen und wahren Gott, ihre Gelübde einlösen. » Die *ganze* Kirche bringt Gott jenes Opfer des Lobes dar. Von der *gesamten* Menge der Gläubigen heißt es : « Sie bringen dir dar. » Damit ertönt das Thema, dem wir allenthalben in der Meßerklärung des Florus begegnen, und das wir als das altchristliche Erbe an der Wende der fränkisch beeinflußten Liturgie bezeichnen möchten.

Gegen seine These, das die *ganze* Kirche es sei, die das eucharistische Lobopfer darbringe, ließ sich der Einwand erheben, daß es Aufgabe des Amtspriesters sei, das Opfer darzubringen. Diesen Einwand hatten bereits die pseudoaugustinischen *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* [2] benutzt. Der Einwand mußte besonders schwer wie-

[1] C. 52 (PL 119, 47 D s.) : « Qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, tibique reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero. » In quibus verbis considerandum est, quod tota Ecclesia offerat Deo illud sacrificium laudis ; et quia de omni multitudine circumstantium fidelium dicitur : « Qui tibi offerunt. » Quod enim adimpletur proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum. Omni enim Ecclesiae dicitur per beatum Petrum apostolum : « Vos autem genus electum, regale sacerdotium » (1 Petr. 2, 9), « offerre spirituales hostias et acceptalibes Deo per Jesum Christum » (1 Petr. 2, 5). Omnem ergo Ecclesiam sacerdotium sanctum appellat, quod sola domus Aaron in lege nomen et officium habuit, quia nimirum omnes fideles summi sacerdotis membra existunt, cuncti oleo laetitiae signantur, illius corpori uniti, qui rex summus et sacerdos est verus. Regnum suis tribuit ut rex, et ut pontifex eorum peccata sui sanguinis hostia mundans, quanquam et in eadem lege Veteris Testamenti huius spiritualis sacerdotii, quo tota Ecclesia consecratur, evidenter mysterium commendatur, cum ille agnus in pascha mactandus, quod vobis immolatus est Christus, non a solis sacerdotibus, sed ab universo generaliter populo jubetur immolari, dicente Domino : « Immolabit eum omnis multitudo filiorum Israel ad vesperam (Ex. 12, 6). Hunc namque agnum in paschali solemnitate immolatum eadem lex et victimam et hostiam et sacrificium esse commendat, praecipiente Domino et dicente (folgen Ex. 34, 25 — Num. 9, 10 u. 13). ... Offerunt ergo sacerdotes Ecclesiae, offert per ipsos et in ipsis tota Ecclesia Deo sacrificium laudis, quod a cultoribus suis sibi offerri ipse praecepit dicens : « Immola Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo vota tua (Ps. 99, 14).

[2] *Quaest.* 46 (CSEL L, 85 f. A. Souter. PL 35, 2245. Zit. nach der Ausgabe von Souter). Diese Quaestiones werden heute dem Ambrosiaster zugeschrieben. Es geht um die Frage, ob Samuel Priester gewesen sei oder nicht. Der Verfasser weist darauf hin, daß im AT die Priester nach Gottes Bestimmung — und die habe Gott bei Samuel nirgends durchbrochen — das Priestertum von Geburt hatten, im NT haben sie es durch Befehl des Herrn (46, 4). Aus der von der Schrift 1 Sam. 7, 9 gebrauchten Redewendung, daß Samuel das Opfer dargebracht habe, dürfe man nicht schließen, er sei deshalb Priester gewesen. Quamvis enim proprio sacerdos fungatur officio, *ille tamen offerre dicitur, cuius nomine agit sacerdos ;* ipsi enim imputatur, cuius munera offeruntur (46, 6, p. 86). Auch von Saul, David, Salomon und anderen wurde gesagt, daß sie das Opfer darbrachten.

gen, wo wie in der fränkischen Liturgie die Tendenz vorlag, den Priester ganz stark aus der Gemeinde herauszuheben und ihn schon im Opfergebet als *Mittler* zwischen Gott und dem Volke allein Gott gegenüberzustellen [1].

Florus begegnet dem Einwand mit der Distinktion, die den Inhalt unserer Formel ausmacht: *Quod enim adimpletur proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum.* Damit wird er der Berechtigung des Einwandes gerecht und begründet den Sinn und die Wahrheit seiner These.

Die mittlerisch-aktive Funktion des Amtspriesterums bei der offiziellen Gottesverehrung (cultus Dei publicus) wird von Florus genau wie in den pseudoaugustinischen Quaestionen voll gewahrt. Die Dienstleistung der Priester vollzieht in einer ihnen allein eigentümlichen Weise das Zustandekommen des sacrificium laudis. Der Amtspriester tätigt den adspectabilis ritus [2], das gültige Zustandekommen des äußeren, durch Gottes Segen mit der geheimnisvollen Wirklichkeit des Opfers Christi erfüllten Zeichens. Es ist die Aufgabe des Amtspriesters, die Oratio zu verrichten, durch die das Mysterium des Herrenleibes und Herrenblutes in sakraler, d. h. zur Gottessphäre gehöriger [3] Wirklich-

Numquid omnes vicem sacerdotis egerunt (ebenda)? Wer die Vollmacht (potestas) nicht hat, z. B. ein Diakon, kann auch nicht eines Priesters Stelle einnehmen. Auch im weltlichen Bereich kann nur ein *Präfekt* einen Präfekten, ein Prätor einen Prätor vertreten. Non tamen privatus potest agere vicem potestatis alicuius: quanto magis sacerdotis vicem agere non potest, qui non est sacerdos (ebenda)? 46, 7 (p. 86). Quo enim consilio ad hoc aspirare audet, quod sibi scit non licere? nam si sacerdos alicubi desit, potest alterius loci sacerdos rogatus venire et vicem eius agere, non tamen profeta, quamvis sanctae vitae sit, agere potest, quod sibi scit minime esse concessum, *aliud est enim bene vivere et aliud potestatem alicuius officii accipere.* Sicut enim, qui sacerdos est, non ex eo vitam suam commendatam putare debet, ita et, qui sanctae conversationis et vitae est, non iam ex eo sibi sacerdotium vindicare debebit. Schon FERDINAND PROBST, Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert (Münster 1896) S. 245, wies auf die Stelle des Ambrosiaster, um das offerunt der Laien zu erklären, freilich ohne zu sehen, daß das offerunt der ursprüngliche Text gegenüber dem sekundären offerimus ist. In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt AMBROSIUS epist. 41, 26 (PL 16, 1121 A), wo Ambrosius hinsichtlich der eucharistischen Feier und der Teilnahme des Theodosius schreibt: Aio illi (scil. Theodosio): Ago fide tua; et repetivi: Ago fide tua. Age, inquit, fide mea. Agere bedeutet hier « das eucharistische Opfer darbringen » (F. J. DÖLGER Ant. Chr. I, 63 f.).

[1] JUNGMANN II, 99 f. [2] MD 92.

[3] ISIDOR VON SEVILLA, De verb. diff. I, 498 (PL 83, 59): Sacrum vocamus, quod ad Deum pertinet. Vgl. A. KOLPING, Sacramentum Tertullianeum. Neue Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel sacramentum (Münster 1948), S. 22.

keit zustandegebracht wird (orationem fundere, qua ipsum mysterium Dominici corporis et sanguinis consecratur) [1]. Dieses consecrare oder das benedicere kommt dem Priester zu, insofern er Beauftragter ist, der den äußeren Ritus der Darbringung vollzieht und dabei um die Segnung durch Gott bittet. Die Priester segnen das eucharistische Brot und den eucharistischen Wein exorando, Gott largiendo. Gott segnet largiendo durch seinen Sohn, den Einen und wahren Priester [2], in dessen Auftrag und Kraft der Amtspriester die Worte spricht, die wahrhaft und wirklich das benedictionis donum seitens Gottes garantieren [3]. Wie Christus nach des Apostels Wort im Hebr.-Brief 9, 14 sich selbst durch den Heiligen Geist unbefleckt Gott dargebracht hat, so erfüllt er Brot und Wein mit der Kraft des Heiligen Geistes und macht dadurch Brot und Wein zum Mysterium seines Leibes und Blutes [4].

[1] Opusc. de actione missar. 42 (PL 119, 43 A). Ganzer Text S. 95, Anm. 1.

[2] Ebenda 43 (44 A) : Sacerdotum est enim offerre et majestatem Dei invocare ; Dei est autem dignanter suscipere, et ea quae offeruntur, benedicere, sicut in lege praecipit sacerdotibus dicens : Dic benedicetis filiis Israel, et dicetis eis, et post verba benedictionis subjungit : « Invocabunt nomen meum super filios Israel et ego benedicam eis » (Num 6, 23. 27). Quid apertius ? Illi invocabunt, et ego benedicam, et tamen supra eis dixerat : Sic benedicetis, sed illi exorando, ille largiendo. Ita ergo et in oblatione divini sacrificii sacerdotes exhibent offerendi et supplicandi ministerium ; sed Deus largitur benedictionis donum per unum et verum sacerdotem, per quem et oblata sanctificat, et sanctificata acceptat. Vgl. H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum (Münster 1921), Nr. 174, 2 : Super oblata. Benedictio tua domine larga descendat, quae et munera nostra deprecantibus sanctis tuis tibi reddat accepta et nobis sacramentum redemptionis efficiat : per. Aus diesen Anschauungen hat sich im Frühmittelalter jene Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente entwickelt, die man die intentionale mit Billot nennt.

[3] Opusc. 60 (52 BC) : Universalis Ecclesia, ut jugem memoriam Domini et Redemptoris celebret, ipse Dominus tradidit apostolis, et apostoli generaliter omni Ecclesiae. In his verbis, sine quibus nulla lingua, nulla regio, nulla civitas, id est nulla pars Ecclesiae catholicae conficere potest, id est consecrare sacramentum corporis et sanguinis Domini, ipse Dominus tradidit apostolis, unde universalis Ecclesia jugem memoriam sui Redemptoris celebret, et apostoli generaliter omni Ecclesiae. Christi ergo virtute et verbis semper consecratur et consecrabitur. Illius sermo est qui caelestia sacramenta sanctificat. Ille in suis sacerdotibus cotidie loquitur. Illi funguntur officio, ille majestate divinae potestatis operatur. Cf. auch 66 (60 AB) : In ipsa immolationis hora cum astantibus sibi ministris coelestibus Christus, ut pro nobis proposita consecret, adesse credendus est.

[4] Ebenda 59 (51 B ss.) : « Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, etc. » Oratur Omnipotens, ut oblationem suis sacris altaribus impositam, et tantis precibus commendatam, ipse per virtutem descendentis ita legitimam et perfectam eucharistiam efficiat, ut . . . sit quoque eiusdem Spiritus sancti operante virtute, rationabilis, ut, quamvis de simplicibus terrae frugibus sumta, divinae

Demgegenüber handelt die Gesamtheit der Kirche in einer all ihren Gliedern gemeinsamen Weise (generaliter) *durch die inneren und nichtmittlerischen Akte des Glaubens und der Hingabe.* Auch von der Kirche wird ein Handeln ausgesagt (agitur !), ein Opfern (offerre), weil sich die inneren, nichtmittlerischen Akte der Gläubigen auf den äußeren, den kultischen Ritus beziehen, der die geheimnisvolle Wirklichkeit des Opfers Christi durch die Erfüllung von Brot und Wein mit der Kraft des Heiligen Pneuma enthält. Sehr schön spricht Florus die Gemeinschaft von Priester und Volk aus, wo er zu dem Te igitur übergehen will [1].

Für diesen Glauben und diese Hingabe ist die Einlösung dessen, was man Gott an äußeren Gaben gelobt hat, nur der sinnbildliche

benedictionis ineffabili potentia efficiatur corpus et sanguis unigeniti Filii Dei, ... qui, ut idem testatur Apostolus, per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo. Hoc namque nobis in sacramento corporis et sanguinis Filii Dei cotidie instauratur (Aug., lib. XX contra Faust., c. 13). Hoc corpus et hic sanguis non in spicis et in sarmentis colligitur, sed certa consecratione mysticus fit. Novus non nascitur, cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis eius ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur. Vgl. auch die Rekapitulation c. 74 (64 D s.) : Per ipsum ergo, ut dictum est, Deus Pater haec omnia bona sanctificando et vivificando ineffabiliter benedicit, quia ea omni benedictione caelesti et gratia accumulat et praeparat nobis. Endlich c. 60 (52 C) : Ille in sacerdotibus suis cotidie loquitur. Illi funguntur officio, ille majestate divinae potestatis operatur. Ipse est enim ille verus Melchisedech, qui haec sancta sacrificia, quae ille tunc in mysterio praefiguravit, per oblationem sui corporis suique sanguinis adimplevit (nämlich am Kreuz). Ipse ex Spiritus paracliti virtute et caelesti benedictione sanctum corpus et sanguinem suum esse perficit. Mittels dieser nun mit der Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi erfüllten Zeichen, zu denen die Opfergaben der Kirche in der Konsekration werden, trägt das Opfer der Kirche die Züge der mystischen Opferschlachtung Christi.

[1] Ebenda c. 42 (43 A) : Post has laudes et gratiarum actiones, pro tanta gratia redemptionis nostrae, quae in illo divino mysterio agitur et commendatur, facto totius Ecclesiae silentio, in quo cessante omni strepitu verborum, sola ad Deum dirigatur intentio et devotio cordium, sociatis sibi omnium votis et desideriis, incipit Sacerdos orationem fundere, qua ipsum mysterium Dominici corporis et sanguinis consecratur. Sic enim oportet, ut in illa hora tam sacrae et divinae actionis, tota per Dei gratiam a terrenis cogitationibus mente separata et Ecclesia cum Sacerdote et Sacerdos cum Ecclesia spiritali desiderio intret in sanctuarium Dei supernum et aeternum. ... C. 43 (43 c.) : ... Et ideo in hoc Spiritu adoptionis, qui postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, quia eos, quos replere dignatur, inenarrabili desiderio gementes et postulantes facit, clamat Sacerdos cum Ecclesia non voce, sed corde dicens : « Te igitur, clementissime Pater ... » Daß auch die Kirche, die Gemeinde der Christgläubigen, nicht bloß der Amtspriester opfert, wird nochmals besonders zum Ausdruck gebracht zum Communicantes (s. oben S. 96, Anm. 5), offenbar eine Korrektur Amalars, der im Communicantes das Gebet für die Priester sieht (unten S. 107, Anm. 3).

Ausdruck ; in diesem Glauben und in dieser Hingabe geloben und übergeben wir Gott uns selbst [1]. Dieser Glaube und die Sakramente sind aber auch das unerläßliche Band, das uns mit der Kirche verbindet [2]. Die Kirche ist allein der Tempel, in dem Gott wahrhaft angebetet wird [3], und zu dem wir Christen nach dem Worte des hl. Petrus als lebendige Steine auferbaut werden [4]. Das Communicantes, das sich an das qui tibi offerunt und das reddunt tibi vota sua anschließt, spricht aus, daß wir uns an dem Ort des wahren Opfers befinden, wenn wir in der Gemeinschaft der Heiligen stehen [5]. Die Gemeinschaft in und

[1] Opusc. de act. miss. 53 (49 A) : « Tibi », inquit, « reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero », juxta quod in psalmo redditur : « Et redde Altissimo vota tua », vota videlicet fidei et piae devotionis, per quam nosmetipsos Deo vovimus et reddimus. Quisquis enim bene cogitat, quod Deo voverat et quae vota persolvat, hac exigitur, hac debetur, ut seipsum voveat et reddat.

[2] 54 (49 D) : Quicumque societatem cum Deo habere desiderant, primo Ecclesiae societati debent adunari, illamque fidem addiscere, et eius sacramentis imbui, quam apostoli ab ipsa praesente in carne Veritate perceperunt. 49 (46 C) : Cultores autem huius fidei non possunt dici, nisi illi qui recte credunt et veraciter diligunt. Hoc enim unusquisque colit, quod maxime diligit.

[3] 45 (44 D) : « Haec unitas corporis Christi templum Dei est, cui Apostolus dicit : « Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos » (1 Cor. 3, 17), omnes qui credunt in Christum, et sic credunt ut diligant. Hoc est enim credere in Christum diligere Christum. Tanquam lapides sunt vivi, de quibus templum Domini aedificatur. Hoc autem templum est, ubi rogatur Deus et exaudit. Quisquis enim praeter templum oravit Deum, non exauditur ad illam pacem supernam, non exauditur ad vitam aeternam, quae non conceditur nisi ei qui in templo Dei orat. Qui orat in pace Ecclesiae, in unitate corporis Christi, quod corpus constat ex multis credentibus in toto orbe terrarum. Et ideo exauditur qui orat in templo, quia ipse orat in spiritu et veritate merito ab ea et pro ea, quia in ea incipit divina oblatio. Zu Beginn des Kapitels wird auf Augustin Enarr. in Ps. 130 verwiesen.

[4] 1 Petr. 2, 5 : Et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini, domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Jesum Christum. Siehe c. 52 (oben S. 92, Anm. 1).

[5] C. 54 (49 B s.) : « Communicantes et memoriam venerantes, in primis », etc. usque « et omnium sanctorum tuorum » (Aug.). Quos dicit communicantes et memoriam venerantes beatae Genetricis Dei, et apostolorum et martyrum, et omnium sanctorum, nisi et seipsum sacerdos qui offert, et omnes circumstantes qui simul offerunt unum sacrificium laudis ? Quod ut Deo possit esse acceptum et beneplacitum, non alibi hoc offerunt et sacerdotes et Ecclesia cum sacerdotibus, nisi in communione et societate sanctorum, in quibus voluit idem omnipotens Deus Ecclesiae suae constare fundamentum, sicut Apostolus dicit : « Estis cives sanctorum et domestici Dei, superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum » (Eph. 2, 19). In eorum ergo communione et memoriae veneratione tanquam in templo vero Dei, offert devotio fidelium Deo vota et munera sua, et ideo fiunt communicantes eorum memoriae tanquam filii patrum et sectatores praecedentium. Amalar sieht hingegen im Communicantes das Gebet, in dem die Priester für sich selbst beten könnten.

mit der Kirche aber bedeutet wiederum die Gemeinschaft mit Christus, denn nur durch Christus ist die Kirche, was sie ist; nur durch Ihn kann das Gebet, kann das Opfer der Kirche dargebracht werden und kann das, wofür Gott angefleht wird, entgegengenommen werden [1]. Der Formalgrund für die Fähigkeit, das Opfer durch und mit dem Amtspriester darzubringen, ist in der durch Glaube und Liebe lebendigen Gliedschaft am Leibe Christi zu sehen. Als Leib Christi wird die Kirche vom hl. Petrus ein sacerdotium sanctum genannt, eine heilige Priesterschaft [2]. Flores betont stark die Mittlerstellung Jesu, der aller, Priester und Volk, Haupt ist. Der Priester betet für die Kirche (Gemeinde), die Kirche (Gemeinde) für den Priester, für alle, Priester und Volk, tritt aber ein ihr Haupt Christus [3]. Bei Florus ist der Träger der heiligen Handlung die feiernde Kirche, die als Ganzes, als Einheit auftritt, wenn nicht die sakramental notwendigen besonderen Funktionen eine Gegenüberstellung von Priester und Gemeinde erfordern. Florus sieht in den Worten, die die Kirche in die Dienerschaft des Klerus und die ganze Familie der Gläubigen gliedern, die « Einheit der opfernden Kirche » [4] ausgesprochen. Das Nobis quoque peccatoribus ist totius Ecclesiae vox [5]. Die ganze Kirche sagt das Amen nach der Weihe eines so großen Mysteriums am Ende des Kanons;

[1] C. 50 (46 D s.): Completa hac oratione (nämlich das Te igitur), qua in primis universalis Ecclesia cum apostolico pontifice et omnibus orthodoxis Deo commendatur, adjungitur in conclusione more solito: « Per Christum Dominum nostrum. » Aliter enim nec oratio nec oblatio Ecclesiae Deo offerri potest, nec illa pro quibus Deus exoratur, accipere, nisi per unum mediatorem Dei et hominum, qui interpellat pro nobis. Quod ergo offert Ecclesia, offert per illum; quod Deus eandem Ecclesiam pacificare, custodire, adunare dignetur, praestat per illum: per ipsum nostra ad Deum vota ascendunt, per ipsum divina ad nos dona descendunt. ... Quam petitionis formam in omni oratione sua custodit Ecclesia. Die Anm. bei Migne für illa pro quibus (Id est Ecclesia constans ex omnibus fidelibus) ist ein Mißverständnis.

[2] C. 52 (oben S. 92, Anm. 1).

[3] C. 22 (33 B ss.), zumal vergleiche für unseren Zusammenhang den Schluß des Kapitels (34 A s.): Orat itaque Sacerdos pro Ecclesia, orat Ecclesia pro Sacerdote ... Caput pro omnibus interpellat, de quo scriptum est: « Qui et est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis » (Röm. 8, 34).

[4] C. 58 (50 D): « Hanc igitur oblationem servitutis nostrae », etc. usque « Per Christum Dominum nostrum ». Et in his verbis unitas Ecclesiae offerentis ostenditur, quando in illa sacrosancta oblatione communis servitus exhibetur Deo tam a sacerdotibus quam a cuncta familia domus Dei.

[5] C. 72 (63 B). Nach dem Gedächtnis der Toten wird Gott auch für die Überlebenden gebeten, d. h. für die Priester und das Volk. Totius namque Ecclesiae vox est, id est sacerdotum et plebum cum humilitate et contritione cordis dicentium Deo: « Nobis quoque peccatoribus. »

das Amen ist die Unterschrift der Gläubigen [1]. Die Kirche betet das Vaterunser « mit dem Priester, nicht mittels der Stimme, sondern im Herzen » [2]. « Es betet der Priester, ja, die ganze Kirche mit dem Priester » den Embolismus nach dem Vaterunser [3]. Aber auch an früheren Stellen seiner Kanonerklärungen unterläßt es Florus nicht, auf die Gemeinschaft von Priester und Volk bei der Feier des heiligen Opfers hinzuweisen [4]. Solche Gedanken könnte man in Darstellungen aus dem Kreis der Liturgischen Bewegung wiederfinden. Bei aller Anerkennung der besonderen Stellung, die der Amtspriester als mittlerischer Diener bei der Feier der heiligen Geheimnisse hat, und die ihn dem Volke entrückt, sieht Florus ihn doch noch in Solidarität mit dem Volke. Alles überragt und bindet zusammen die einzigartige Mittlerstellung Christi, sodaß sich auch in der Darbringung des Lobopfers erfüllt : « Wer sich rühme, rühme sich im Herrn », in Christus, der Nachlaß gewährt für die bösen Werke und Gnade schenkt, gut zu handeln [5].

[1] C. 74 (65 C) : « Amen » autem quod ab omni Ecclesia respondetur, interpretatur verum, non ubicunque et quomodocumque, sed mystica religione. (Aug.) Hoc ergo ad tanti mysterii consecrationem, sicut et in omni legitima oratione respondent fideles, et respondendo subscribunt.

[2] C. 75 (65 D) : Admonetur ergo tota Ecclesia, et dicitur a Sacerdote « Oremus », et orat Ecclesia cum Sacerdote, non voce, sed corde : labia clausa sunt, sed patet conscientia ; silentium est, clamat pectus, sed auribus ille audit qui miseretur.

[3] C. 83 (68 B s.) : Post Orationem Dominicam, quam ad completionem perfecti mysterii tota ad Deum fundit Ecclesia, sequitur in conclusione ejusdem Orationis Sacerdos et dicit : 84 (68 C). « Libera nos, quaesumus, ... » Orat ergo Sacerdos, imo tota Ecclesia cum Sacerdote ... 86 (69 D) : Quod ergo dicit Ecclesia : « Da propitius pacem in diebus nostris », manifeste juxta exemplum quod in Isaia (39, 8) legitur, facit.

[4] C. 42 (43 A) : Unter dem Schweigen der Kirche spricht der Priester orationem qua ipsum mysterium Dominici corporis et sanguinis consecratur. Sic enim oportet, ut in illa hora tam sacrae et divinae actionis, tota per Dei gratiam a terrenis cogitationibus mente separata et Ecclesia cum Sacerdote et Sacerdos cum Ecclesia spiritali desiderio intret in sanctuarium Dei supernum et aeternum ... C. 43 (43 C) : ... clamat Sacerdos cum Ecclesia non voce, sed corde dicens : « Te igitur, clementissime Pater. » Florus setzt also voraus, was die Liturgische Bewegung erstrebt, daß die Gläubigen im Geiste den Gedanken der heiligen Handlung, wie sie im Kanon zum Ausdruck kommen, folgen.

[5] C. 53 (48 C s.) : (Christus) igitur sacerdos et victima sacrificium laudis implevit, malorum operum tribuens indulgentiam, et bene operandi largiens gratiam. Ad hoc enim Dominus sacrificium laudis ab eius cultoribus immolatur, ut qui gloriatur, in Domino glorietur. Hoc ergo sacrificium laudis, id est oblationem Dominicae passionis, in qua nulla nostra merita agnoscimus, sed solam Dei gratiam collaudamus ; ... Hanc offert devotio fidelium pro se suisque omnibus.

Wir haben in diesen Worten des Diakons Florus, die er am Eingang des Mittelalters niedergeschrieben hat, *eine vollkommene Darlegung des Allgemeinen Priestertums der Gläubigen und besonders ihres aus der Verbundenheit mit Christus erfließenden Anteils und Rechtes an der Darbringung des heiligen Opfers.* Offerunt ergo sacerdotes Ecclesiae, offert per ipsos et in ipsis tota Ecclesia Deo sacrificium laudis, quod a cultoribus suis sibi offerri praecepit, dicens : « Immola Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo vota sua » (Ps. 49, 14) [1].

Dabei versäumt Florus nicht, auch schon im Alten Bund nachzuweisen, daß dort das Geheimnis dieses geistlichen Priestertums, durch das die ganze Kirche geweiht wird, offenkundig empfohlen wird (huius spiritualis sacerdotii, quo tota Ecclesia consecratur, evidenter mysterium commendatur) [2]. Das Osterlamm, das als victima, hostia, sacrificium Vorbild Christi, des wahren Schlachtopfers, ist, ist im besonderen auch Vorbild Christi, weil es, wie auch das eucharistische Opfer des Neuen Bundes, in einer alle umfassenden Weise (generaliter) von dem ganzen Volke, nicht bloß von den aaronitischen Priestern allein schlachtend geopfert wurde. Daß Florus mit dieser alttestamentlichen Parallele nicht den Unterschied des Amtspriestertums und des Laienpriestertums in der Darbringung des eucharistischen Opfers verwischen wollte, bedarf nach seiner ganzen bislang vernommenen Lehre keiner weiteren Begründung. Diese Parallele unterstreicht aber nochmals deutlich, daß er in dem Allgemeinen Priestertum der Getauften eine Befähigung zu einer aktiven kultischen Betätigung sieht, mag auch diese Betätigung von anderer Art als die der Amtspriester und ihrer potestas constitutiva sein [3].

Ohne daß Florus ausdrücklich Väterstellen zu seiner Erläuterung des Memento vivorum angibt, ruht seine Darlegung auf der Lehre der Väter [4]. Zudem ist sie gerade c. 52 stark durch Schrift-Zitate unter-

[1] C. 52 (48 C). [2] Ebenda (48 A).

[3] Opusc. I, 9 (77 D) : Simplex e frugibus panis conficitur, simplex e botris vinum liquatur, accedit ad haec offerentis Ecclesiae fides, accedit mysticae precis consecratio, accedit divinae virtutis infusio ; sicque mire et ineffabili modo, quod est naturaliter ex germine terreno panis et vinum, efficitur spiritualiter corpus Christi, id est vitae et salutis nostrae mysterium, in quo aliud oculis corporis, aliud fidei videmus obtentu ; nec id tantum quod ore percipimus, sed quod mente credimus, libamus.

[4] Vgl. z. B. E. Niebecker, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen (1936). Daß diese Gedanken der Karolingischen Seelsorgepraxis nicht fremd waren, ersieht man aus der Taufkatechese des 9. Jahrh., die A. Wilmart (Rev. Bénéd. 62, 1947, 196-200) aus Hs. Vercellae, Archivio Kapitolare Eusebiano CXLIII f. 134v-136v

baut. So sehr er auch gegenüber Augustin eine betont realistischere Auffassung von der Gegenwart des Herrenleibes in der Eucharistie vertritt, dabei die Linie fortsetzend, die von Augustin über Gregor den Großen zu Beda führt [1], so sehr er auch in der Darstellung des Amtspriestertums seinem fränkischen Kulturkreis verbunden ist, lebt er doch weit mehr als Amalar von Metz in dem Denken der christlichen Antike. Vor allem ist sein Mysterienbegriff noch der altchristlich-antike. Er sieht das Mysterium nicht isoliert nur von dem significativen Element her, das dem Ritus innewohnt, sondern von daher, daß es der Autorität Gottes entstammt und Heilswirken Gottes an den Gläubigen ist. Auch das significative Element, so wesentlich dem antiken Mysterium bereits, kennt Florus : Die Kirche läßt die Opfer, durch die im Alten Bund Christus als künftig leidender verheißen wurde, beiseite und bringt das Opfer dar, durch das Christus gezeigt wird als der, der bereits gelitten hat [2]. Diese sacramenta numero paucissima sind nicht bloß Erkenntnismittel, Anregungsmittel der frommen Phantasie und des religiösen Gefühles, sondern kraft göttlichen Willens geheimnisvoll andeutende Zeichen, die die Erlösung [3] dem Gläubigen empfehlen, aber auch im Empfange oder in der Feier bewirken. Daher mußte Florus von diesem Mysterienbegriff her, der sein Denken beherrschte, die verwirrende Fülle der bloß intellektualistischen Mysterien des Amalar beiseite schieben.

Des Florus' Gedanken wurden dem späteren Frühmittelalter durch die *kompilatorische Literatur des 9. und 10. Jahrhunderts* [4] erhalten.

herausgegeben hat. Die Chrismatisation erinnert an das genus electum, regale sacerdotium der Getauften. Das neue Gewand meint habitum sacerdotum.

[1] Geiselmann, Eucharistielehre der Vorscholastik S. 104.

[2] Opusc. de act. miss. 4 (PL 119, 20 D) : Cautissimo divisionis ordine Ecclesia Dei vivi, quae est columna et firmamentum veritatis, tempora venturi Christi venientisque discernit, et omissis sacrificiis quibus Christus passurus promittebatur, hoc sacrificium offert, quo Christus jam passus ostenditur, qui propterea verus est sacerdos, quia semetipsum veram pro nobis hostiam obtulit.

[3] C. 42 (42 A) : Gratia redemptionis nostrae, quae in illo divino mysterio agitur et commendatur. Deutlich tritt sein Sakramentsbegriff hervor, der an Augustin orientiert ist, opusc. de causa fidei c. 7 (PL 119, 83 D) : Sacramenta sunt ista ; ideo autem dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem ; quod intelligitur, fructum habet spiritalem. Manet igitur in mente fidelium incorrupta venerabilis mysterii virtus, et efficacissima potentia, purgans delicta, emundans conscientias, perficiens gratiam redemptionis et salutis.

[4] Remigius von Auxerre († um 908) hat in seiner Expositio Missae Florus sehr weitgehend ausgeschrieben. Diese Expositio ist uns in c. 40 (PL 101, 1246-1271)

Petrus Damiani († 1072) und *Innozenz III.* († 1216) sind markante Zeugen dafür, daß die Formel des Florus, mit der er im besonderen den Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers umschreibt, dem Glaubensbewußtsein der Kirche entspricht. Dabei hat Petrus Damiani von ihr einen originellen und dogmengeschichtlich bedeutsamen [1] Gebrauch gemacht, wenn er an Hand dieser Formel das Verhältnis des beauftragten einsamen Beters des Stundengebetes zur Kirche mit dem Verhältnis des zelebrierenden Priesters zu der Gemeinde vergleicht, die das heilige Opfer mitfeiert [2].

d) Das Memento vivorum und Amalar von Metz († um 850).

Nicht dem Sieger von Quierzy, sondern seinem unterlegenen Gegner Amalar von Metz gehört die Zukunft. In Ausführlichkeit begegnet uns bei Amalar von Metz die Gabendarbringung seitens der Gläubigen. Mit dem Schwinden der empfangenden Teilnahme der Christen am eucharistischen Opfer (Kommunionempfang) stieg ja zunächst die gebende Teilnahme (Oblation) [3]. Die Oblation begegnete uns bereits in der ältesten Gestalt des Memento vivorum als Ausdruck der bewußtseinsmäßigen Anteilnahme der Gläubigen an dem aktiven Opfern der

des *pseudoalkuinischen* Traktates De divin. off., geschrieben um die Mitte des 10. Jahrh., erhalten. Dieser pseudoalkuinische Traktat, der selbst wieder exzerpiert wurde (vgl. Franz 368 zu dem Trierer Liber officiorum, 11. Jahrh. (Marx) oder nach Franz vom Beginn des 12.) muß auch Petrus Damiani vorgelegen haben, denn er benutzt ihn in seinem Schriftchen Dominus vobiscum auch über c. 40 hinaus, das dem Doctor Ecclesiae ja an sich noch als selbständige Expositio (des Remigius) hätte vorliegen können.

[1] Vgl. hierüber Adolf Kolping, Petrus Damiani. Das Büchlein vom Dominus vobiscum. Vom Geiste, der den einsamen Beter des Stundengebetes erfüllen soll. Einleitung, kommentierte Übersetzung und Ausblick auf die dogmengeschichtliche Bedeutung des Schriftchens für die Feier der Liturgie. Düsseldorf 1949.

[2] Dominus vobiscum, c. 8 (PL 145, 237 D) : In quibus verbis (scil. Memento vivorum) patenter ostenditur, quod a cunctis fidelibus, non solum viris, sed et mulieribus sacrificium illud laudis offertur, licet ab uno specialiter offerri sacerdote videatur; quia quod ille Deo offerendo manibus tractat, hoc multitudo fidelium intenta mentium devotione commendat. Quod illic quoque declaratur, ubi dicitur: « Hanc igitur oblationem ... accipias. » Quibus verbis, luce clarius constat, quia sacrificium, quod a sacerdote sacris altaribus superponitur, a cuncta Dei familia generaliter offeratur. Hanc autem Ecclesiae unitatem Apostolus manifeste declarat (1 Cor. 10, 17) ... Cum enim communia Ecclesiae verba solus profero, cum ea me esse unum, ac per praesentiam spiritus in ea me veraciter manere demonstro: et si eius sum veraciter membrum, non inconvenienter adimpleo meae universitatis officium.

[3] Jungmann I, 301. Dann setzt sich aber auch mehr durch, daß die Messe zum Geheimnis der göttlichen Herabkunft wird und das bewußte Eingehen der Gemeinde in das Opfer Christi zurücktritt (vgl. Jungmann I, 107).

Kirche. Die theologische Deutung, die Amalar diesem Ritus gibt, wird uns wohl auch erschließen, was er über die Anteilnahme der Gläubigen an dem Opfern der Kirche zu sagen hat.

Amalar handelt III, 19 [1] von dem Oblationsritus, der « Offerenda » nach den im Opfergebet des Kanon zu opfernden Gaben (munera) genannt wird. Bei den Offerenda wird die Gabendarbringung derer rituell vollzogen, die das, was sie Gott gelobt haben, erfüllen wollen. Sofort gibt Amalar aber auch an, unter welchen Aspekten *er* diesen ganzen Ritus betrachtet wissen will : Wir sollen uns ins Gedächtnis rufen das Opfer des mosaischen Gesetzes, das Opfer Christi und endlich unser eigenes Opfer. Dadurch legt sich bei ihm über den von Florus noch so klar herausgearbeiteten Aufbau der eucharistischen Actio diese verwirrende und nicht immer konsequent durchgeführte Fülle typologischer, rememorativer und moralischer Allegorien.

Was denkt Amalar über die *oblatio nostra ?* Die Gaben, die der Priester entgegennimmt, sind nichts anderes als der Ausdruck der inneren Opfergesinnung des Volkes [2]. Ja, sie sind Ausdruck auch der bildlich « Opfer » genannten Abtötung und guten Werke [3]. Die Berech-

[1] De eccl. off. III, 19 (PL 105, 1126 D) : De officio quod vocatur Offerenda. Finitis prioribus officiis superius memoratis, officium introducitur, in quo celebratur oblatio eorum, qui Domino vota sua persolvunt. Primum ad memoriam reducenda est oblatio legalis, ac deinde Christi, postremo nostra. Oblatio legalis habebat duo altaria : unum in introitu tabernaculi, alterum in tabernaculo. Altare in introitu praefigurabat praesens officium, de quo scriptum est in libro Exodi : « Posuit et tentorium in introitu tabernaculi, et altare holocausti in vestibulo testimonii, offerens in eo holocaustum et sacrificia ut Dominus imperat (Ex. 11).

[2] Ebenda (1129 CD) : Interim ponitur sindon in altare. ... Dein transit Sacerdos ad suscipiendas oblationes : interim cantores cantant more antiquorum ut jam praetulimus (siehe S. 105, Anm. 1), sive turbarum, quae cantabant Christo venienti in Hierusalem. Populus dat oblationes suas, id est panem et vinum secundum ordinem Melchisedech. Panis quem offert, et vinum exprimunt omnia desideria pia intrinsecus latentia, sive sint pro immolatione, seu pro hostia viva. Quod foris agitur, signum est illius quod intrinsecus latet. Unde Augustinus in libro decimo de Civitate Dei, c. 19 : « Qui autem putant haec visibilia sacrificia diis aliis congruere : illi vero tanquam invisibili invisibilia, majora majori, melioraque meliora, qualia sunt purae mentis et bonae voluntatis officia, profecto nesciunt haec ita esse signa illorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus sacrificantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus : ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam illi, cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium nos esse debemus. »

[3] III, 19 (1127 A) : Est et alterum genus sacrificii, quia duae sunt nostrae oblationes : una est per mortificationem carnis, altera in oblatione bonorum operum, quae utraeque offeruntur (nach seiner allegorischen Erklärung des Opfer-

tigung der Darbringung äußerer sichtbarer Gaben gegenüber dem unsichtbaren Gott liegt überhaupt darin, daß die äußeren Gaben nur Hinweis der inneren Opferung sind [1]. Der inneren Opfergesinnung gilt sein ganzes Interesse. Bei allen typologischen, rememorativen und moralischen Allegorien [2] hat er nur dies im Auge [3]. III, 23 bleibt er

ganges durch das alttestamentl. Opfer am Eingang des Offenbarungszeltes, Lev. 4) in introitu tabernaculi : in praesenti vita mortificare carnem oportet et bona opera reddere.

[1] Vgl. das vorstehende Augustinus-Zitat. Wenngleich Amalar in der Eucharistielehre Metaboliker ist (Geiselmann a. a. O. S. 87 ff.), so ist er in seiner Meßerklärungsart weitgehend von Augustin abhängig. Konsequent hat Amalar augustinische Anschauungen auf die Meßfeier übertragen.

[2] A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (1902) S. 356 f. gibt einen Überblick, wie sich nach Amalar das Leben Jesu in rememorativer Allegorese mit den einzelnen Meßriten deckt. Er schreibt über die Opfermesse : « Dominus vobiscum » bei dem Offertorium — Christus begrüßt bei seinem Einzuge in Jerusalem das Volk. Der Priester nimmt die Oblationes an, während die Cantores singen — Christus nimmt das Lob und die Gebete der Menge an während des Hosannas. Der Priester opfert die Gaben — Christus zieht in den Tempel ein, um sich Gott dem Vater zum Opfer darzubieten. Der Priester spricht das Sanctus — die Volksmenge bejubelt den Herrn. Von dem « Te igitur » bis zur Konsekration — Christus leidet, die Jünger fliehen ängstlich und traurig. Von dem « Unde et memores » bis nach dem « Supplices » — Christus stirbt am Kreuze. « Nobis quoque peccatoribus » — das Bekenntnis des Centurio. Der Priester macht mit der Oblata zwei Kreuze — Christus wird vom Kreuze herabgenommen. Die Subdiakone treten zurück und kommen dann mit den Patenen zum Altare — die frommen Frauen verlassen nach dem Begräbnis das Grab und besuchen dann wieder den Herrn im Grabe. Eine Partikel der Oblata wird in den Kelch gesenkt — Christus steht von den Toten auf, denn mit seinem Leibe verbindet sich wieder die Seele (Blut). « Agnus Dei » und Brechen des konsekrierten Brotes — die nach Emmaus gehenden Jünger erkennen den Herrn am Brotbrechen. Die drei Teile des konsekrierten Brotes — das corpus triforme Christi. Die Benediktion des Volkes — Christus segnet seine Jünger und fährt zum Himmel.

[3] De eccl. off. III, 19 (PL 105, 1129 B) : Moraliter in praesenti officio altare nostrum praefiguratur ab altari holocausti, quo immolabantur victimae pro peccato, pro regno, pro sanctuario, pro Juda, pro votis, pro spontaneis. Has oblationes cotidie habemus in nostra Ecclesia : easdem per manus Sacerdotis offerimus. Altare nostrum designat in praesenti generalem vitam justorum, qui carnem suam crucifigere cotidie cum vitiis et concupiscentiis, atque in hostiam viventem (vgl. oben S. 102, Anm. 2 « hostia viva »). Deo offere solent : si altare quod praefiguratur ab altari holocausti, significat generalem vitam justorum, oblationes quae in eo offeruntur, eorum cogitationes et bona opera designant. Redeamus ad initium praesentis officii. III, 21 (1133 D) hören wir die Anweisung : illud intendendum est in omnibus officiis (bei allen einzelnen Riten) immolationis, tali nomine censendum esse visibile altare, quale est cor offerentium. Tempore quo hymnus ante passionem celebratur (nämlich die Abschiedsreden Jesu und besonders Joh. c. 17, die Amalar in der Präfation und den anschließenden Meßgebeten wiederfinden möchte), altare nostrum aptatur altare thymiamatum, quod significat specialem quorundam

nicht bei der bisherigen theologischen Symbolik stehen ; die moralische ist ihm wichtiger. Die Verbundenheit der Opferteilnehmer mit ihrem gottmenschlichen Haupte im Mystischen Leibe Jesu Christi wird eben gestreift, aber nicht für das Verständnis der Meßhandlung ausgewertet. Zweifellos hat Amalar im Anschluß an augustinische Gedanken (vgl. Civ. Dei X, 5 ff.) eine Vertiefung der Anteilnahme an der liturgischen Feier herbeigeführt. Aber das Tun jedes Einzelnen wird zu sehr nur für sich gesehen und nicht in seinem Zusammenhang mit Christus und dem Tun des Mystischen Leibes Jesu Christi, der Kirche, mag auch dieser Zusammenhang in aller Selbstverständlichkeit, wie wir III, 23 sehen, festgehalten werden.

Die inneren Gesinnungen und Wünsche der Teilnehmer finden noch einen *kultischen Ausdruck* und zwar meist einen *gemeinschaftlichen*[1] in der Meßfeier. Das geschieht zunächst eben in der Oblation (officium in quo celebratur oblatio eorum, qui Domino vota sua (persolvunt). Es sind nicht alle, die Oblationen bringen. Um die Oblation entgegenzunehmen, begibt sich der Priester zu den Gläubigen. Nur die Priester und Diakone, « denen erlaubt ist, zum Altare hinzuzutreten », überreichen ihre Gaben dem Zelebranten am Altare. Außerdem gibt es verschiedene Möglichkeiten, das, was die Gläubigen innerlich bewegt, gottesdienstlich auszudrücken. Derweilen der Priester die Gaben ent-

perfectorum vitam, eorum scilicet, qui majori mentis perfectione, exstinctis prorsus ac sopitis illecebris omnibus carnis, sola Domino orationum vota offerunt, nihil quidem de carne quod se impugnet, nihil de conscientia peccati, unde conturbentur ac paveant, habentes : sed dulcium profusione lacrymarum optantes venire et parere ante faciem Domini. Hier spricht Amalar von seiner allegorischen Deutung des Meßkanons bis zum Hanc igitur einschließlich (electorum !), in welchem Teil er nämlich das « Opfer der Vollkommenen » sehen möchte (siehe unten S. 108). III, 23 (1138 B s.) : Nachdem er die Worte des Meßkanons « haec sancta sacrificia illibata » auf die Mehrzahl der sakramentalen Gestalten dem Wortsinn nach bezogen und an die Symbolik von Wasser und Mehl, von Wasser und Wein, wie sie von den Vätern bereits durchgeführt wurde, erinnert hat, sagt er : Singulari repetitione duo superiora recapitulantur, quoniam in uno corpore Christi haec sacramenta (nämlich Jesus und die Glieder seines Leibes, die erlösten Menschen) continentur. Aber dabei bleibt Amalar nicht stehen, sondern fährt fort : Sed quoniam potius requirit Deus sacrificium cordis, quam hoc extrinsecus ministratur, *in corde Sacerdotis* volumus interpretari dona, et munera, et sacrificia illibata. Wieder folgt eine ausführliche Berufung auf Augustin, darunter auch die berühmte Stelle Civ. Dei X, 5 : Sacrificium ergo visibile, invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est.

[1] Amalar gibt III, 36 (1156) als Zeit an, in der man bei der Meßfeier gegenwärtig sein müsse, die vom Offertorium bis zum Ite missa est, denn dort werde das heilige Opfer dargebracht.

gegennimmt, werden die Vota in der liturgischen Feier in Stellvertretung der Einzelnen durch den Oblationsgesang, unser Offertorium, das bei Amalar ebenfalls den Namen Offerenda trägt, seitens der Kantoren im Gesang vorgetragen [1]. Auch privates Gebet wird gefordert. Das Oremus zu Eingang der Offerenda mahnt zudem, ut unusquisque offerentium sese ad suam conscientiam introducat [2]. Der Oblations-

[1] De eccl. off. III, 19 (PL 105, 1128 D) : Dum enim Sacerdos suscipit oblationes, cantores cantant. Quandiu enim turba cantabat : « Hosanna in excelsis » (Mt. 21, 9), Christus vota eorum suscipiebat. Oblatione suscepta, Sacerdos redit ad altare, ut in eo disponat sive ipse, sive diaconus oblationes coram Domino, quas illi immolaturus est in sequentibus missae (Is. 56) Christus enim, post accepta vota cantantium, Hierusalem et templum Domini intravit, in quo erat altare, ibique se praesentavit sibi, Deoque Patri ad immolationem futuram. Vgl. auch oben S. 102 Anm. 2 (col. 1129 CD).

[2] Ebenda (1129 C) : Postea dicit « Oremus ! », admonetque ut unusquisque offerentium sese ad suam conscientiam introducat. Si quis habet ad immolandum, immolet, id est, si quis conscius est proprii vitii, roget ut mucrone invisibili feriatur ; si quis habet voluntarium sacrificium, sive spontaneum, sive pro quacunque re sit, precetur antequam de manu eius exeat, ut acceptabile sit Domino, nec despiciatur, sicut despectum est Cain, quia non recte offerebat (Gen. 4). Nach Annahme der Gaben der Gläubigen tut es der Priester auch für sich. Das « Wuchergewächs der (Sünden-)Apologien » war ja ein Kennzeichen der fränkischen Liturgie (vgl. Jungmann II, 63 f. zu der folgenden Stelle). Ebenda (1130 C) : Cantantibus adhuc cantoribus, vadit Sacerdos ad altare, et orat : Quod ceteros praemonuit facere, agit. Orat pro suis propriis delictis remissionem, ut dignus sit accedere ad altare, et ad tactum oblatarum, ne fiat illi quod factum est Bethsamitibus, qui temere viderunt arcam Domini . . . Deinde suscipit oblationes sacerdotum et diaconorum, quibus licitum est accedere ad altare. Accipit etiam ab archidiacono duas : unam pro se, et alteram pro diacono. In der Praefatio altera (PL 105, 990 A s) hören wir nochmals von den Gelegenheiten, die den verschiedenen bei der liturgischen Handlung Beteiligten zu *privatem Gebet* gegeben ist : Si propriis conscientiis voluerit intercedere, habet devotus homo locum, ubi pro eis roget. Post salvationem Sacerdotis (d. h. dem Dom. vobisc. zum Offertorium), evangelio lecto, quando Sacerdos dicit « Oremus ! » et dein transit ad accipiendas oblationes, congruenter potest *multitudo populi* pro propriis conscientiis intercedere, antequam transeat ad gratias agendas in Praefatione : *Sacerdos* propriis, quando post acceptas oblationes primo transit ad altare. *Cantores* in eo loco, ubi Sacerdos componit hostiam in altari et facit eam transire per suam secretam orationem ad nomen hostiae sive muneris, donive vel sacrificii seu oblationis. Wir sehen aus dieser interessanten Notiz, daß an sich für die Meßfeier auch bei starker Hervorhebung des amtspriesterlichen Tuns vorausgesetzt wird, daß die Menge des Volkes die einzelnen Teile der Meßfeier wenigstens der andächtigen Aufmerksamkeit nach mitverfolgt, also nicht sich privaten Andachtsübungen während dieser Zeit hingibt. Diese andächtige Aufmerksamkeit und opferbereite Hingabe an Gott mittels der Teilnahme an der Meßfeier, fides et devotio, sind auch im Grunde gemeint, wenn jene Zeit sagt, daß das Volk durch seine Wünsche und Gesinnung opfert, was der Zelebrans durch Herstellung der Mysterien opfert. Anderseits sehen wir aber ebenfalls, daß das individuelle, das subjektive Moment gebieterisch sein Recht verlangt.

spender soll seine Gabe Gott empfehlen, antequam de manu ejus exeat. Besonders wird das Gebet um Sündenreinheit für unerläßlich angesehen, auch für den Priester, wie es den gallisch-fränkischen Apologie-Gebeten entsprach. Endlich nehmen die Gläubigen mittels bestimmter Gesänge teil. Von den nichtopfernden Anwesenden sagt Amalar, ihr Opfer sei das Lob [1]. Dazu ruft der Priester in der Einleitung zur Praefation und in dieser selbst mit lauter Stimme auf [2]. Durch den Lobgesang, der an die Hosanna-Rufe der Juden erinnert, beteiligt sich das Volk an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Hinzuzuziehen wäre noch die schon erwähnte Gebetshilfe des Volkes für den zelebrierenden Priester [3] und die liturgischen Akklamationen des Volkes [4].

Das eigentliche Opfergebet, der Kanon, ist aber *ganz allein Sache des zelebrierenden Priesters;* es wird daher auch leise verrichtet [5]. Der

[1] Von den Umstehenden heißt es III, 23 (1138 D) : quorum tamen sacrificium est laus (siehe unten S, 107, Anm. 3).

[2] De eccl. off. III, 20 (1132 D) : In sequenti namque oratione (scil. der Einleitung zur Präfation) clamat ad populum, ut quod ipse jam habet, habeat et ille, hoc est, sursum cor, ac deinde, ut gratias agat Deo pro serenitate mentis. Igitur hoc necessario extollitur voce. Quod omnibus licet simul agere, id est gratias referre Deo, hoc acclamatur : Quod ad solum Sacerdotem pertinet, id est, immolatio panis et vini, secreto agitur. Von der Präfation sagt Amalar III, 21 (1133 A) : Hymnus ideo dicitur, quia refertus est gratiarum actione, et laudibus angelorum ; praeparatio (vgl. den altgallischen Terminus « Illatio » für das, was römisch Praefatio heißt), quia parat fratrum mentes ad honestatem decentem conventui sanctorum angelorum, qui solent adesse consecrationi corporis Christi, et ad ipsam reverentiam tantae consecrationis. Ac ideo excelsa voce cantatur.

[3] Siehe oben S. 80 Anm. 8.

[4] So sagt Amalar III, 19 (1128 A) uralter christlicher Tradition entsprechend (vgl. Justin 1 apol. 65, 3 ; Hieronymus in Gal. Comm. I, 2, (PL 26, 355) : Ad similitudinem caelestis tonitrui Amen reboat), der sich auch *Mediator Dei* (vgl. Nr. 103) wieder angeschlossen hat, der Schluß des Kanons, das Per omnia saecula saeculorum, werde laut gesprochen : ut audiatur a populo et populi responsione confirmatur oratio.

[5] III, 20 (PL 105, 1132 D) : De secreta. Sequitur secreta. Secreta ideo nominatur, quia secreto dicitur. In hac primo nominatur hostia, sive sacrificium oblatio (vgl. oben S. 105, Anm. 2 Praef. altera), in hac precatur Sacerdos per eandem hostiam purgari usquequaque. Sacerdotis solius est soli Deo offerre sacrificium, ac ideo quia Deo cogitationibus loquimur, non est necessaria vox reboans, sed verba ad hoc tantum, ut eisdem admoneatur Sacerdos quid cogitare debeat. ... Quod omnibus licet simul agere, id est gratias referre Deo, hoc acclamatur : Quod ad solum Sacerdotem pertinet, id est, immolatio panis et vini, secreto agitur. Quantum enim victima praestabat in Veteri Testamento ad Domini sacrificium, postquam ducta erat ad ostium tabernaculi (Lev. 4), tantum praestat sacrificium in prima positione altaris. Non potest jam mutari neque in melius neque in deterius. Wie schon in den pseudoaugustinischen Quaestiones Veteris et Novi Testamenti (vgl. oben S. 92 Anm. 2), so steht auch hier die Schilderung der

Priester ist der Mittler zwischen Gott und den Gläubigen. Durch seine Hand gehen die äußeren Gaben, durch ihn bringen die Gläubigen ihre inneren Gesinnungen Gott dar [1]. Amalar führt ausdrücklich einen Schriftbeleg für die These an : Quod per sacerdotis manum debeat offerri [2]. Dabei hat der Priester nicht bloß die Aufgabe der Heiligung der Opfergaben, sondern er hat auch für die verschiedenen Gruppen bei der Darbringung selbst zu beten [3].

Der Priester sondert mittels der Secreta die Gaben des Volkes für das Opfer Gottes aus [4]. Während oblatio resp. offere der Terminus ist, der das Tun der Gläubigen wie das Tun des Priesters bezeichnen kann, ist immolatio resp. immolari, soweit es nicht bloß bildlich gemeint

Aktivität, die dem Laienopferer und dem Amtspriester zukommt, unter dem Modell, das Lev. 4 im Alten Bund von dem Anteil des Laien und des aaronitischen Priesters entwirft. Vgl. auch Eclogae (PL 105, 1326 C).

[1] III, 19 (1132 C) ist es der Priester, der universae plebis oblationem dem Herrn darbringt und dafür die Gebetshilfe der Gläubigen erfleht. Vgl. III, 19 (1129 B) : Easdem per manus Sacerdotis offerimus, nämlich die inneren Opfer der Selbstüberwindung etc.

[2] III, 19 (1127 B) : Quod per sacerdotis manum debeat offerri, manifestatur in Lev. capit. decimo septimo (17, 5) : « Ideo offerre debent sacerdoti filii Israel hostias suas, quas occidunt in agro, ut sanctificentur Domino ad ostium tabernaculi testimonii, et immolent eas hostias pacificas Domino. » Diese Stelle wollte die Einheit von Schlachtung und kultischer Opferung in Jerusalem gewährleisten und von Opfern an andere Götter als an Jahwe abziehen.

[3] III, 23 (1138 D) : Memoratum sacrificium pro tribus offertur, id est pro Ecclesia sancta universali, pro specialibus fratribus, quorum eleemosynas suscepimus aut munus, aut quorum sponsores sumus facti, vel quorum praesentiam intueamur in officio Missae nostrae, quorum tamen sacrificium est laus ; pro nobis ipsis sacerdotibus, qui communicamus sanctae Mariae et apostolis in uno Domino, ut in omnibus protectione Domini muniamur. Praefatio altera (PL 105, 990 C) : « Regere digneris toto orbe terrarum ». Ecce hic oratum est pro universali Ecclesia. Si voluerit pro singulis amicis intercedere, habet ibi : « Memento Dom. fam. fam. tuarum » ; nominet ibi quoscunque ei et quas placuerit singulasve necessitates : dein recordetur eorum qui circumstant et praesens sacrificium offerunt. Si quis voluerit pro sua defensione clamare, habet ibi : « Communicantes et memoriam venerantes multorum sanctorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. » Ecce hic oratum est pro ipsis sacerdotibus.

[4] Dabei darf man nicht die Bezeichnung Secreta von secernere stammen lassen (vgl. Jungmann II, 109 f.). Die Aussonderung und Aufnahme in den kultischen Gebrauch geschah durch die Annahme des Priesters und (in echt fränkischer Begründung) durch das still gesprochene (vgl. oben S. 106, Anm. 5, III, 20), Gebet der Secreta. III, 21 (1134 A) : Oblatio, quae superposita est in priore officio, Deo deputata est, ac per hoc sanctificata, id est, a terrenis separata, et coelestibus deputata : In ista observatur usquedum ex ea fiat corpus Domini, hac postea assumatur in coelum. Ferner Praef. altera (990 B) oben S. 105, Anm. 2.

ist [1], genau wie in Mediator Dei der technische Ausdruck sowohl für das blutige Opfer Christi am Kreuz wie für das unblutige Opfer der Kirche auf dem Altare [2]. Das Darbringen der Kirche mündet durch die Konsekration [3] in die mystische Opferschlachtung Christi. Insofern die Meßfeier immolatio Christi ist [4], ist sie gegenüber den allegorisch gefundenen besonderen Opfern der Gerechten und der Sünder das allgemeine Opfer (universale sacrificium), wie Amalar den augustinischen Terminus von Civ. Dei X, 6 anwendend sagt [5]. Bei Gelegenheit des

[1] Z. B. III, 19 (1129 C), Text oben S. 102, Anm. 2.

[2] So ist es des Priesters Aufgabe : universae plebis oblationem offerre Domino (III, 19. 1132 C) ; diese Aufgabe, die dem Priester allein zukommt, nennt Amalar immolationem panis et vini (III, 20. 1132 D). Der Priester wird die von ihm oder dem Diakon vor dem Herrn geordneten Opfergaben des Volkes in sequentibus missae dem Herrn schlachtend opfern (quas illi immolaturus est in sequentibus missae. III, 19. 1128 D). So hat auch Christus nach dem Einzug in Jerusalem (siehe oben S. 105) sich und Gott Vater vorgestellt ad immolationem futuram (ebenda). Die Meßfeier nennt Amalar Christi oblationem (III, 19. 1128 A), immolationem scilicet Christi, quod (scil. sacrificium) celebratur ante « Nobis quoque peccatoribus » (III, 24. 1139 s.). Vgl. auch III, 24 (1140 A) ; III, 25 (1142 C) ; II, 6 (1082) ; II, 12 (1088) : immolationem sacerdotale.

[3] Bei Besprechung des Schlußsatzes des Einsetzungsberichtes sagt Amalar III, 24 (1141 A s) : « Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. » Hic concrepant verba Dominicae mensae cum *toto* officio missae. Canitur hic : « Accipiens panem », et reliqua, quod actitatur a sacerdote, quando suscipit oblatam in secreta missae, aut quando hic eam elevat. « Gratias agit » in Hymno : « Vere dignum et justum est » ; benedicit in praesenti loco (eben dem Einsetzungsbericht), frangit circa communionem. Hic credimus naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam rationabilem, scilicet corporis et sanguinis Christi. « Doch ist damit keineswegs in theologischer Präzision die 'Form' des Sakramentes festgelegt » (Geiselmann, Eucharistielehre der Vorschol. S. 89). Das Segnen ist ja nur ein Akt aus der Fülle der allegorischen Parallelen zwischen den Leidensstationen Christi und den einzelnen Meßriten. In dieser allegorischen Parallelität haben die Meßriten keine sakramental bewirkende Macht, sondern nur rememorativ anzeigende Bedeutung. Aber hier trifft Amalar mit der dogmatischen Tradition überein, die seit Ambrosius und Cyrill von Jerusalem, um einen Lateiner und einen Griechen zu nennen, das Wandlungsmoment in den Einsetzungsworten sieht. Deshalb können wir diese Worte Amalars in unserem Sinn beweisend anführen. Zwar verschiebt er infolge des Bestrebens der allegorischen Parallelisierung den eigentlichen Sterbeakt Christi in das dritte der Gebete nach den Einsetzungsworten. Florus hat sich bereits in seinem ersten Werkchen gegen Amalar opusc. I, 4 (PL 119, 74 D) gegen diese Aufteilung der mystica oratio qua corpus Domini consecratur gewandt.

[4] Immolationem scilicet Christi, quod celebratur ante « Nobis quoque peccatoribus » (De eccl. off. III, 24. PL 105, 1139 s.).

[5] III, 24 (1139 s.) : Immolato priore sacrificio perfectorum, quod constat orationibus et est conjunctum sacrificio Angelorum, descenditur ad universale sacrificium, immolationem scilicet Christi, quod celebratur ante « Nobis quoque peccatoribus » ... Quoniam una hostia Christus oblatus est pro justis et injustis,

Unde et memores müssen wir davon noch sprechen und sehen, wie der Mysterien-Charakter der Messe sich bei Amalar wandelt.

Im Zusammenhang des priesterlichen Gebetes für das Volk begegnet uns also das Memento vivorum [1]. Das erste Gebet des Kanons gilt traditions- und inhaltsgemäß der ganzen Kirche, das Memento vivorum einem besonderen Kreis von Brüdern, im Communicantes glaubt Amalar das Gebet für den zelebrierenden Priester zu sehen. Noch deutlicher wird diese Aufteilung, die darauf bedacht ist, für jede Gruppe ein besonderes Gebet zu reservieren (wie in der fränkischen Liturgie jede Handlung ein besonderes Gebet erhält, jede übertragene Gewalt mit einer entsprechenden Übergabe der Amtsgeräte getätigt wird), in der Praefatio altera. Bei Florus war uns ein solches *Aufteilen* nur insofern begegnet, als es sich ungezwungen aus dem Kontext ergab. Wir glaubten vielmehr, eine implicite Korrektur des Flores an dieser Aufteilung des Amalar feststellen zu können.

Die persönlichen Anliegen treten stärker hervor. Es ist die Zeit, wo die Missa pro seipso sacerdote, im Ichstil abgefaßt, in den Sakramentarien einen großen Raum einzunehmen beginnt [2]. III, 23 umfaßt der Kreis von Brüdern, derer gedacht werden soll, solche, die Stipendien (eleemosynae) oder Oblation (munus) gegeben haben, solche, denen der Zelebrans (möglicherweise in Gestalt einer rechtlichen Verpflichtung) ein Versprechen gegeben hat, ihrer in der Messe zu gedenken [3], und die Anwesenden, die kein Realopfer gebracht haben, für die dann gesagt wird, ihre Gabe sei « das Lob » [4].

Bei Amalar begegnet uns also der gleiche Grund, auf den hin von den Gläubigen das Darbringen ausgesagt wird ; sie vereinigen

idem sacrificium (nämlich die eucharistischen Gaben) permanet in altari quod ante positum est. Das symbolisierte sacrificium perfectorum läßt er bis zum Hanc igitur (wegen des dort vorkommenden Wortes electorum) gehen, von dort beginnt das im äußeren Ritus angezeigte sacrificium peccatorum, das bis zum Nobis quoque *peccatoribus* geht. Diese auch in der Folge gerne aufgenommene Zerreißung des Sinnes der eucharistischen Handlung in diese beiden Opfer ist eine Frucht der *moralischen* Allegorese Amalars.

[1] Oben S. 107, Anm. 3.

[2] Jungmann I, 279 f.

[3] Siehe bei Jungmann II, 200 in den Anmerkungen 23 bis 25.

[4] Die *Praef. altera* (oben S. 107, Anm. 3) nennt die traditionelle Zweiteilung in Männer und Frauen, erwähnt die « einzelnen Notwendigkeiten », ohne sie namentlich aufzuzählen (also wohl Stipendien, Oblationen, Versprechen), und dann die « Umstehenden », von denen schlicht gesagt wird : « Sie bringen das gegenwärtige Opfer dar. » Wie er sich dieses Darbringen vorstellt, müssen wir aus III, 23 entnehmen, das Opfer, was sie darbringen, sei das « Lob ».

sich mit dem Opfer durch das, was wir als bewußtseinsmäßige Anteilnahme bezeichneten. Die Anteilnahme auf Grund der seinsmäßigen Gliedschaft im Mystischen Leibe des Herrn wird nicht erwähnt, obwohl Amalar natürlich diese Gliedschaft der Gläubigen kennt. Die Anteilnahme der Gläubigen wird auch nicht unter dem Aspekt des Priesterlichen gesehen. Die seinsmäßige Gliedschaft war der Grund, auf den hin Florus den Gläubigen « das königliche Priesterum » auch in kultischer Form zusprach, das St. Petrus für die inneren, nichtkultischen Opfer [1] auswertete.

(Schluß folgt.)

[1] Amalar bleibt auch bei den inneren, nichtkultischen Opfern stehen, wenn er 1 Petr. 2, 5. 9 zitiert. II, 14 (1092 D) sagt er von dem Bischof : Quia vicarius Christi est, dilectionem quam Christus nobis monstravit et docuit, in eo debemus invenire : atque ab eo ad cumulum nostri profectus trahere. Omnia haec quae extrinsecus geruntur, signa sunt rerum intimarum. Si quis in mente habuerit ipsas res, ipse est verus sacerdos : ac ideo verum, quod Petrus dicit de *universis* Catholicis : « Gens sancta, regale sacerdotium ». II, 7 (1084 AB) hatte er bei Besprechung des Ostiariates gesagt : Nos quia generaliter sumus genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, scrutari debemus, quali modo ostiarii officium peragamus ... Si quis per fidem aliquem introduxerit in ecclesiam, ipse ostiarius est. Auch die anderen Ordines werden in moralischer Abbildlichkeit auf die Christen angewandt. Das Öl bei der Gründonnerstagsweihe dient der Salbung zum Königlichen Priestertum : Affert et oleum, quo ungantur sui (scil. Christi) consortes, de quibus dicit Petrus : « Vos estis genus electum, regale sacerdotium » (II, 12. 1023 C). Aber es wird nicht mehr kultisch verstanden. Über den Sinn der Petrus-Stelle vgl. Jos. Blinzler, Ιεράτευμα. Zur Exegese von 1 Petr. 2, 5 u. 9. Faulhaber-Festschrift Episcopus (Regensburg 1949), S. 49 ff.

Literarische Besprechungen

Lexikographie

A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected passages of his other works by **Roy J. Deferrari** and Sr. **M. Inviolata Barry** with the technical collaboration of **Ignatius McGuiness O. P.** Fasc. I : A-C. — Washington, The Catholic University of America. 1948. x-262 SS.

Mit dem vorliegenden ersten Faszikel beginnt die Veröffentlichung eines neuen, auf fünf Lieferungen berechneten Hilfsmittels zum Thomasstudium. Die Verfasser beabsichtigen, ein Spezialwörterbuch der Sprache des hl. Thomas von Aquin zu liefern. Ausgehend von der Erwägung, daß Thomas — wie übrigens alle Schriftsteller des Hochmittelalters — im Wortgebrauch und Satzbau weit von den klassischen lateinischen Autoren abweicht, wollen sie den angehenden Thomas-Studierenden ein Mittel in die Hand geben, in das Latein des Aquinaten einzudringen, und zwar direkt in seinen allgemeinen Sprachgebrauch, um dann erst sein philosophisches und theologisches Gedankengut zu erfassen. Mindestens dreimal heben sie ausdrücklich im Vorwort hervor, daß es nicht ihre erste Absicht war, ein philosophisches Lexikon, das direkt und ausgiebig den gedanklichen Wortinhalt behandelte, herzustellen. Da es aber nicht möglich ist, den Wortschatz mit seinen verschiedenen Bedeutungen aufzuführen, ohne auch den philosophischen Inhalt zu berühren, so ist doch faktisch ein philosophisches Lexikon zustande gekommen. Es ist gut, daß die Verfasser dieses tatsächliche Ergebnis wenigstens berücksichtigt haben, denn hierin liegt u. E. der Wert eines Thomas-Lexikons. Der Anfänger, der mit mehr oder minder defizitärer klassischer Ausbildung an den Text des hl. Thomas herantritt, stößt gewiß auf Schwierigkeiten ; doch liegen diese nicht so sehr auf sprachlichem, als vielmehr auf philosophischem Gebiet. Wörter wie *habere* oder *cavere* wird er wohl kaum nachzuschlagen haben, gewiß aber Ausdrücke wie *causa* oder *habitus*. Er benötigt eben eine Erklärung der Fachausdrücke und wird diese in einem Thomas-Lexikon suchen. Aber auch der Fortgeschrittene und selbst der Thomas-Forscher, dem die Sprache des Aquinaten kaum eine Schwierigkeit bietet, wird immer wieder nach einem Thomas-Lexikon greifen zur Klärung dieses oder jenes Ausdruckes und dankbar sein für jeden Hinweis, den es ihm bietet.

Das Werk fußt hauptsächlich auf der Summa Theologiae. Alle Wörter der S. Th. sollen als Stichworte alphabetisch aufgeführt werden ; die verschiedenen Bedeutungen eines jeden werden englisch wiedergegeben und erklärt und mit Texten aus Thomas reichlich belegt. Der Benutzer wird

also auf den Text des hl. Thomas selbst hingewiesen, wo dieser entweder das entsprechende Wort erklärt, oder doch im Zusammenhang zu erkennen gibt, worum es sich handelt. Viele Verweise geben konkordanzartig Parallelstellen an.

Nach Angabe des Titels fußt sodann das Werk auf ausgewählten Stücken der andern Thomaswerke. Viele Belegtexte, sowie auch mehrere Stichworte stammen in Wirklichkeit aus andern Werken des Aquinaten. In welchem Umfang und nach welchen Regeln diese anderen Werke herangezogen wurden, wird nicht angegeben. Ein eingehender Vergleich mit dem Thomas-Lexikon von Schütz (2. Auflage, Paderborn 1895) ergab die Lösung dieser Frage. Im Vorwort schreiben die Verfasser : « Es ist unsere Ansicht, daß alle wertvollen lexikographischen Studien, die bisher auf diesem Gebiet gemacht wurden, im Interesse einer fortschreitenden Erforschung voll ausgenützt werden sollen. Deshalb wünschen wir hier unsere besondere Verpflichtung dem Thomas-Lexikon von Dr. Ludwig Schütz gegenüber zu erwähnen » (S. VII). Das « voll ausgenützt werden sollen » muß hier ganz buchstäblich genommen werden, denn in Wirklichkeit übernehmen die Verfasser Wort für Wort das gesamte Thomas-Lexikon von Schütz, indem sie einfach die von Schütz deutsch gegebenen Erklärungen ins Englische übertragen. Da Schütz sein Lexikon aus sämtlichen Werken des hl. Thomas zusammenstellte, so übernehmen die Verfasser des neuen Lexikons aus Schütz auch alle Stichworte und Zitate, die nicht der S. Th. entstammen. Darüber hinaus bringen sie als Stichworte alle Wörter der S. Th., auch die, deren Bedeutung keine besondere Schwierigkeit bereitet, und die deshalb bei Schütz, der nur « Kunstausdrücke » bietet, fehlen. Diese neuen Artikel werden ausschließlich mit Texten der S. Th. belegt.

Als Text der S. Th. wird laut Vorwort (S. VIII) die Leonina gebraucht (jedoch S. 164 a, Z. 31 steht « *spatiosior* » nach dem Textus receptus, wo die Leonina « *speciosior* » hat) ; für die übrigen Werke wird die Ausgabe von Vivès herangezogen. Es wäre jedenfalls zu wünschen gewesen, daß alles bisher Erschienene nach der Leonina zitiert worden wäre, da schon Schütz die Aristoteleskommentare nach dieser neuen Ausgabe benützte. Gerade bei den Aristoteleskommentaren erlaubt dieselbe ja, mit den hinzuzuziehenden Handausgaben von Cathala und Pirotta, eine viel genauere Zitationsweise.

Die Zitationsweise der S. Th. ist ganz neu : PP = Prima Pars, PS = Prima Secundae, SS = Secunda Secundae, PT = Pars Tertia, PTS = Partis Tertiae Suppl. ; dann Q. = quaestio, Art. = articulus. Ist diese Art vorteilhafter als die allgemein gebräuchliche und verständliche, klare und raumsparende traditionelle Zitationsweise ? Man vergleiche : PP. Q. 2. Art. 3c = I, 2, 3c. Jedenfalls sticht sie gegenüber der traditionellen Zitationsweise ab, die bei den übrigen Thomaswerken aus Schütz mitübernommen wurde. Schon im Interesse einer Editions-Ästhetik wäre eine Vereinheitlichung angebracht gewesen.

Die Verfasser machen keine Anstrengung, das von Schütz gebotene Material zu verbessern. So wird z. B. der Artikel *Causa* mit seinem heillosen Durcheinander unverändert wiedergegeben (S. 138-143), mit bloß zwei

Zusätzen: unter (2), (e5) *causa sui esse*, aus I, 61, 1, welcher Ausdruck aber keinen neuen Begriff enthält, und unter (6), (a) *causa affinitatis*, aus Suppl. 55, 2 ad 1 et 2, wo aber *causa* nicht den unter (6) gemeinten Sinn einer Gerichtssache hat, sondern allgemein Ursache bedeutet: causa affinitatis fuit matrimonium, d. h. die Ehe war die Ursache, daß eine Affinität entstand.

Unter *Cognitio* werden mit Schütz an erster Stelle als Arten der Erkenntnis im weiteren Sinn die *cognitio coitus* und *cognitio notitiae* unterschieden. *Cognitio* im Sinne der Begattung hat mit Erkenntnis nichts zu tun und wäre höchstens an letzter Stelle, als eine dem alttestamentlichen Sprachgebrauch entlehnte Nebenbedeutung zu erwähnen.

Unter *Abstraho* wird als 5. und letzte Bedeutung angegeben: *to grasp, understand*, also: erfassen, verstehen. Das ist ganz verfehlt; *abstrahere* hat nie diesen Sinn, der auch nicht auf die gegebenen Zitate zutrifft: « quantitas mathematica non abstrahit a materia intelligibili, sed a materia sensibili » III, 77, 2 ad 4; « scientia naturalis a materia abstrahit » Trin. 2, 1, 2 ad 1 (besser: Trin. 5, 2 ad 1) usw. Hier gibt übrigens Schütz (unter II, S. 5) den Sinn ganz richtig wieder mit: absehen, Abstand nehmen.

Nicht glücklicher waren die Verfasser bei der Abfassung ihrer eigenen Artikel. Zu *Absum, abesse:* Der Text « prima ergo cognitio rerum in Verbo *affuit* angelis a principio suae creationis » I, 62, 1 ad 3, gehört unter *adsum*.

Zu *Averroes:* Dieser Name ist nicht *indeclinable;* cf. De unitate intellectus, ed. Keeler, S. 1, Z. 7: Averrois, S. 38, Z. 37: cum Averroe. Ein Verweis auf den Artikel *Commentator*, wo auch das Todesjahr († 1198) angegeben ist, wäre hier angebracht gewesen.

Zu *Canis:* Wenn auch schon III, 80, 6 ad 1, der Schrifttext « Nolite sanctum dare canibus » metaphorisch von den öffentlichen Sündern gedeutet wird, so kann man doch nicht behaupten, daß *canis* bei Thomas « öffentlicher Sünder » heißt.

Zu *Cupisco* wird ein einziger Text aufgeführt, der aber nur das Zusammengesetzte *concupisco* enthält und folglich unter dieses Wort gehört.

Der Druckfehlerteufel, der immer ein lästiger Geselle ist, spukt viel zu häufig in diesem Lexikon herum, wo es, wie in jedem Nachschlagewerk, auf äußerste Genauigkeit ankommt.

Erwähnen wir zum Schluß, was die Verfasser uns noch versprechen. Sobald finanzielle Möglichkeit gegeben ist, soll eine vollständige Wortkonkordanz der S. Th., die zur Herstellung dieses Lexikons angelegt wurde, veröffentlicht werden. Sodann soll mit der Zeit das Lexikon systematisch auf alle Werke des hl. Thomas ausgedehnt werden, bis ein absolut vollständiges Thomas-Lexikon zustande kommen kann. Wir würden diesem schönen Versprechen mit mehr Vertrauen entgegen sehen, wenn die Verfasser uns in dieser ersten Lieferung ihres Unternehmens eine bessere Probe ihres Könnens gegeben hätten.

Rom, Pontificio Istituto S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

Philosophie

Soeren Kierkegaard : Diario I (1834-1848). A cura di *P. C. Fabro.* — Brescia 1948.

Im vorliegenden Band gibt uns P. Fabro als erstes großes Ergebnis seiner Kierkegaard-Studien den ersten Teil einer sehr sorgfältig veranstalteten Auswahl und Übersetzung der Tagebücher. Sie beruht auf der 1938 vollendeten 19bändigen kritischen Ausgabe der nachgelassenen Papiere K. s von Heiberg, Kuhr und Torsting und besitzt darum gegenüber der Übersetzung Th. Haeckers, dem nur die ersten 11 Bände der neuen Ausgabe zur Verfügung standen, den großen Vorteil einer vollständigeren und textlich gesicherteren Vorlage. In der Auswahl der Texte richtet sich P. Fabro vor allem nach dem Gesichtspunkt der doktrinellen und religiösen Bedeutsamkeit der Einträge. Der Charakter von K.s Religiosität und Reflexion bringt es indes von selbst mit sich, daß damit auch seine intime Lebensgeschichte und innere Entwicklung zur Darstellung kommt, auch wenn der Herausgeber sein Auswahlkriterium vor autobiographisch aufschlußreichen Aufzeichnungen hätte weniger weitherzig zurücktreten lassen. Man weiß, welche entscheidende Wichtigkeit die Tagebücher für das Verständnis der letzten Antriebe und Anliegen der Denkarbeit K.s besitzen und wie notwendig sie sind, um Sinn und Abzielung der pseudonymen Schriften, die sich in indirekter Kommunikation an den Leser wenden, richtig zu verstehen. Die gewissenhafte Arbeitsweise und ausgezeichnete Kennerschaft P. Fabros bieten sichere Gewähr dafür, daß der Benutzer seiner Ausgabe die Texte, die geeignet sind, ihm die innerste Sphäre von K.s Denken zugänglich zu machen, in einer umsichtig getroffenen Auswahl und in sorgfältiger Übertragung zu Händen haben wird.

P. Fabro schickt dem Ganzen eine ausführliche und gehaltvolle Einleitung voraus. Die Aufgabe, K. einem Leserkreis nahezubringen, dem der große Däne bis jetzt verhältnismäßig wenig zugänglich gewesen ist, bringt es zwar mit sich, daß der Herausgeber sich zum Teil den Zielsetzungen einer ersten Einführung anpassen muß. Andererseits aber gewinnt seine Einleitung gerade dadurch, daß sie die Gestalt K.s mit Rücksicht auf die Bereitschaft des durchschnittlichen italienischen Lesers zeichnet, ihre eigene Distanz und ihre eigenen Annäherungswege, durch die sie zu einer sehr wertvollen und beachtenswerten Bereicherung unserer katholischen K.-Darstellungen wird. P. Fabro sieht das Werk K.s sich entfalten zwischen der denkerischen und seelischen Einstellung des Beginns, die uns vielleicht nur durch den Ernst ihres Verantwortungsbewußtseins und die mutige Eindringlichkeit und Ehrlichkeit ihrer Selbsterforschung anzuziehen vermag, und der tiefen Religiosität und Innerlichkeit des reifen K., die aus dem Pietismus seines Vaterhauses erwächst und ihn zu einer ungeahnten geistigen Höhe und Weite emporbildet. Die religiöse Haltung, zu der K. sich nach dem Zeugnis vor allem seiner Tagebücher durchringt, ihr lebendiger Glaube an die Vorsehung Gottes, ihre demütige Aufnahmebereitschaft gegenüber dem Wort des Herrn, bilden nach dem Übersetzer die

endgültige Dimension von K.s Leben und Schaffen. In ihnen erreicht er auch de facto die schlichte Positivität gläubigen Vertrauens, die das Gegengewicht bildet zu seiner Lehre von der im Paradox endenden Dialektik des theologischen Denkens und der auf das Scheitern aller faßbaren Ideale und Sinngebungen gegründeten religiösen Beziehung zu Gott. P. Fabro ist keineswegs nachsichtig oder gar unkritisch gegenüber der unsicheren Theologie und der fessellosen Zergliederungs- und Probiersucht K.s. Aber er beurteilt die erstere vor allem als Folge der kulturellen und geschichtlichen Lage, in der K. lebte, und die zweite als die negative Auswirkung einer außergewöhnlichen Fähigkeit, Situationen und Möglichkeiten des Lebens zu erhellen und auf ihre Implikationen hin durchzudenken. P. Fabro glaubt, daß die Grundmotive des K. schen Denkens unter Zugrundelegung der philosophia perennis und der katholischen Theologie entwickelt und in befriedigender und schlüssiger Weise zur Durchführung gebracht werden könnten. Er sieht in ihnen den gegebenen Ausgangspunkt einer christlichen Existenziallehre.

Wir möchten dieser Auffassung nicht direkt widersprechen. Aber es scheint uns, daß sie trotz der Vorsicht und Kritik des Verfassers doch in einer sehr prinzipiellen Hinsicht noch eine weitere Nachprüfung erfordert. K.s Werk im Ganzen genommen liegt zwischen den bewegenden Momenten einer schlichten, in gewissem Sinn unmittelbaren Religiosität und Gläubigkeit und dem Bedürfnis, sich über diese Haltung nach Maßstäben und Vergleichsgrößen Rechenschaft zu geben, die von der inneren Motivierung und Begründung des Glaubens absehen. K. beschreibt, wo er aufhört seine Religiosität in den Formen frommer Betrachtung und Zwiesprache mit Gott auszudrücken, die christliche Existenz doch wieder in einer Weise, die sie letztlich den Weisen der Sinngebung unterstellt, nach denen die welthafte Existenz sich einen Halt zu schaffen suchen muß. Daß er die bestehenden und herrschenden Ideale als dialektisch nicht zu Ende gedachte und gelebte Daseinsformen erweist und daß er ihnen die religiöse Innerlichkeit als transzendent und qualitativ überlegen gegenüberstellt, hebt nicht auf, daß er die letztere, indem er sie als Wagnis zum Paradox und zur leidenschaftsgetragenen Subjektivität bestimmt, als eine höchste Steigerung heroischen Sich-zum-Einsatz-Bietens darstellt und auf diese ihre Größe ihre Überlegenheit zu gründen sucht. Das christliche Glaubensleben erscheint damit dennoch wieder humanisiert. Wenn K. sich selbst als den Poeten des Religiösen versteht, bestätigt er eigentlich, bei der Auffassung die er sich von der Stellung des Dichters macht, diese Schwierigkeit aus seinem eigenen Munde. Es ist ohne genaue Prüfung nicht zu entscheiden, ob die beschriebene Tendenz nicht schon die ersten Ansätze von K.s Existenzialanalyse in einer Weise mitbestimmt, die auch ihnen gegenüber eine kritische Abstandnahme nötig macht. Die Frage, ob es möglich und richtig ist, den Aufbau einer christlichen Existenzialphilosophie von K.s Grundmotiven aus zu unternehmen, scheint uns darum noch eine weitere Erörterung zu verlangen.

Rom, S. Anselmo. *B. Thum* O. S. B.

Th. Bovet : Die Angst vor dem lebendigen Gott. Eine allgemeine Pathologie der Religion (Der Mensch und seine Ordnung, Bd. IV). — Bern, P. Haupt. 1948. 166 SS.

Der belesene Autor, der bereits durch die drei ersten Bände der Sammlung « Der Mensch und seine Ordnung » bekannt ist (vgl. Besprechung im Div. Thom. 25 (1947) 225 ff.), versucht in diesem Bande, die Krankheit der Religion darzustellen. Dabei geht es ihm nicht um den kranken Menschen, sondern um die falsche Vorstellung von Religion, welche sich der Mensch etwa machen könnte und auch tatsächlich macht. Es ist also dem Verfasser, wie er (S. 17) eigens sagt, nicht um die Darstellung psychopathologischer Erscheinungen an religiösen Persönlichkeiten zu tun, sondern um « die Erkrankung des religiösen Lebens als solchem ». Den Ansatz, von einer Pathologie der Religion sprechen zu können, sieht der Autor in einer Unterscheidung im Glaubensakt : « Indessen muß man doch in jedem Glaubensakt und erst recht jedem theologischen Denken zwei Elemente unterscheiden : Den Anspruch Gottes, sein 'Wort' an uns, und die menschliche Antwort darauf, unser 'Hören'. So klar es ist, daß Gottes Wort nicht schwach oder krank sein kann, so klar ist es auch, daß unsere Antwort entsprechend unserem Wesen schwach oder krank sein kann, ja, im tiefsten Grunde immer schwach und krank ist. Dadurch wird aber eben unsere Beziehung zu Gott gestört oder gefährdet. Hier ist der Ansatzpunkt der Religionspathologie » (S. 18). Der Autor will darum das Menschliche im religiösen Phänomen wiederum in die rechte Ordnung zum Worte Gottes bringen. In dieser verhängnisvollen, der protestantischen Theologie, etwa Karl Barth und Emil Brunner (wenn auch in verschiedener Auslegung) geläufigen Unterscheidung liegt das grundsätzliche Mißverständnis und Übel des ganzen Buches unseres Verfassers. Die Begegnung mit Gott soll immer wirklicher werden, wie der Autor sagt, « indem Gottes Wort immer mehr von allen menschlichen Worten gereinigt wird, die wir andauernd dazu sprechen » (S. 21).

Natürlich weiß auch der katholische Theologe um das rein Menschliche, das sich oft in das Glaubensleben einschleicht. Er weiß aber ebenfalls, und er hält unerschütterlich daran fest, daß das Wort Gottes im Dogma eine wesentliche Verbindung mit dem menschlichen Worte eingegangen hat. Religion ist ihm darum nicht nur « ein kompliziertes Gefüge von Gefühlen, Haltungen und Vorstellungen einem außerpersönlichen, 'jenseitigen' Wesen gegenüber » (S. 15), sondern lebendige Verbundenheit mit Gott auf dem glaubensmäßigen Grunde von in menschlichem Worte ausgesprochenen göttlichen Wahrheiten. Unserem Verfasser muß aus seiner Verzerrung des Glaubensaktes jede dogmatische Formulierung als eine Pathologie der Religion erscheinen : « Ein weiteres irreführendes Gottesbild entsteht dann, wenn man den Glauben mit der theologischen Reflexion verwechselt und damit rein spekulative Begriffe als konkrete Glaubenswirklichkeit hypostasiert. Brunner zeigt das mit befreiender Klarheit am Beispiel der Trinitätslehre, die wohl für die theologische Reflexion Zentrum ist, nicht aber Gegenstand der Predigt sein soll. . . . Ähnliches gilt von der Prädestinationslehre, von der Lehre der unbefleckten Empfängnis und andern, die als

theologische Hilfskonstruktionen ein Analogon zur physikalischen Hypothese bilden mögen, welche fallen gelassen wird, sobald sich eine befriedigende andere Anschauung findet. Manche Theologen streiten sich aber gerade um diese Hilfskonstruktionen am heftigsten, und ihr Kirchenvolk meint, ihnen nacheifern zu müssen, statt im Alltagsleben Christus mit Taten nachzufolgen. Auch das ist eine religiöse Krankheit » (S. 38).

Manch Schönes läßt sich in dem Buche lesen, so z. B. die Verzerrung des Religiösen im Skrupulanten (S. 66 ff.), die tiefe Sicht des politischen Kampfes zwischen Ost und West (S. 147). Und dennoch steht all das in einem Rahmen, der in seiner ganzen Weite dem katholischen Denken absolut widerspricht. Es ist gewiß wahr, daß wir Katholiken, überhaupt wir Christen, uns wiederum auf die Wirklichkeit der Begegnung mit Gott besinnen und dementsprechend im praktischen Leben um ein ausgeglichenes, harmonisches Gottverbundensein bemühen und vor allem durch tätige Liebe dieses Gottverbundensein beweisen müssen. Es ist gewiß wahr, daß es im Grunde auf das augustinische « dilige et quod vis fac » ankommt. Und dennoch bleibt die Wirklichkeit der in der Liebe sich vollziehenden Gottverbundenheit an die im menschlichen Wort inkarnierte Gotteswahrheit gebunden.

In keinem seiner Bücher hat unser Verfasser seine dem katholischen Denken diametral entgegengesetzte Grundauffassung vom Religiösen so klar und auch so schroff ausgedrückt wie in diesem. Das Buch ist für einen katholischen Laien betörend und irreführend, weil es ihm die Klarheit der Offenbarung raubt. Der katholische Theologe, der die dunkel verschwommenen Wege dieses Buches mit hellem Auge übersieht, mag sich bei der Lesung immerhin der alten katholischen Wahrheit erinnern, daß wir mit der Klarheit des Glaubens die Glut der Gottesliebe verbinden müssen, der forma omnium virtutum.

Freiburg (Schweiz). *A. F. Utz* O. P.

A. M. Horváth O. P. : Tractatus philosophici aristotelico - thomistici. Vol. I. Quaestiones ad Logicam et ad cognitionem humanam referibiles. — Budapestini 1949. 377 SS.

Dieses Werk soll kein Handbuch für Anfänger sein. Der Verfasser will auch nicht einen großen Traktat vorlegen, in dem alle logischen Fragen systematisch geordnet sind, vielmehr geht sein erstes Bemühen dahin, zu zeigen, wie die ganze logische Ordnung im objektiven Sein begründet und daher von ihm abhängig ist. Dieses Sein bildet dadurch, daß es als erste Ursache Gott selbst und als Wirkung eine Anteilnahme am göttlichen Sein ist, eine solche Einheit, daß alle Einzeldinge zu ihm in einem Verhältnis von Teilen zum Ganzen stehen und daher ihre Wesenheiten nur vom allgemeinen Sein aus recht verstanden werden können. Daraus erklärt sich, warum unser menschlicher Verstand bei allen seinen Wesenserkenntnissen mit dem allgemeinen Seinsbegriff anfängt. Auf dem langen, stationsreichen Wege vom allgemeinen Seinsbegriff bis zu einer einigermaßen befriedigenden Wesenserkenntnis muß er nicht nur

mit analogen oder mehrdeutigen Begriffen anfangen, sondern auch immer wieder auf solche zurückgreifen. Daher ist es zu bedauern, daß in manchen Lehrbüchern der Logik der Analogie so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, und ist es ein Verdienst Horváths, daß er ihre Bedeutung für die Logik so gründlich herausgestellt hat. Mit Recht betont H. Seite 120, daß die Dinge in ihrem physischen Sein weder eindeutig noch mehrdeutig sind, daß sie aber den Dualismus von analogen und univoken Begriffen in unserem menschlichen Verstande objektiv begründen, und daß unser Verstand diese Unterscheidung braucht, um die Dinge recht zu verstehen.

Manser zeigt in seinem Buch « Das Wesen des Thomismus », daß der reale Unterschied zwischen Akt und Potenz für die ganze thomistische Philosophie grundlegend ist. Horváths Buch liefert den Beweis, daß das auch für die Logik zutrifft. Es sei hier nur auf seinen Traktat « De privatione » hingewiesen, in dem gezeigt wird, wie ein Erkenntnisakt den anderen vervollkommnet, sowie auf das, was H. über die virtualitas conceptuum sagt.

Ein drittes Verdienst Horváths scheint mir darin zu liegen, daß er die gleichfalls vielfach verkannte, ja zuweilen geleugnete Bedeutung der Universalienlehre für die logische Ordnung so fühlbar zum Bewußtsein bringt. Gewiß, die Universalien haben auch einen psychologischen und einen kriteriologischen Aspekt. Aber eine noch so gründliche Behandlung dieser beiden Aspekte macht die logische nicht überflüssig.

H. nennt sein Werk « Tractatus philosophici », etc. Indem er auch quaestiones ad cognitionem referibiles in den Untertitel aufgenommen hat, wollte er sich offenbar das Recht wahren, gelegentlich über den Bereich des Logischen hinauszugehen und in andere Gebiete Abstecher zu machen. Das hat für die klare Linienführung der Gedanken Gefahren, deren sich der Verfasser zwar bewußt (3) gewesen ist, über die er aber nicht immer so Herr wurde, daß der Leser ihm leicht folgen kann.

Dieser erste Band behandelt nach einer allgemeinen Einführung in die Logik nur Fragen, die die erste menschliche Denktätigkeit, die simplex apprehensio betreffen. Den Stoff teilt er ein in fünf große Abschnitte, von denen die beiden ersten « De referibilitate conceptuum (idearum) mentis » und « De divisione idearum » sowie der letzte « De modis sciendi » (definitio et divisio) weiter in mehrere Traktate oder Einzeluntersuchungen aufgeteilt sind. Es würde zu weit führen, wollten wir den reichen Inhalt dieser Untersuchungen auch nur summarisch wiedergeben. H. liebt es, seine subtilen und bis an die Grenzen des Möglichen gehenden Unterscheidungen durch Schemata abzuschließen, mittels derer er das Gesagte übersichtlicher machen möchte. Bei seinen Begriffsbestimmungen kommt dem Leser so recht zum Bewußtsein, wie unvollkommen auch die so oft gerühmte Einheitlichkeit der scholastischen Terminologie ist. Typische Beispiele sind die Begriffe conceptus obiectivus, idea, ratio und intentio. Daher muß sich auch ein Scholastiker, um Horváths Buch ganz zu verstehen, fast wie bei einem modernen Philosophen, erst einen Index anlegen von den Bedeutungen, in denen gewisse Ausdrücke genommen sind. H. will es niemandem übelnehmen, daß er ihm hier nicht immer folgt.

Als eine Eigentümlichkeit des Buches dürfte es wohl angesehen werden, daß H. die Philosophie des hl. Thomas wiedergeben will, dabei aber schon eine solche Kenntnis derselben voraussetzt, daß einer sie bereits tief erfaßt haben muß, um ihn zu verstehen. Man kann bei der Darstellung dieser Philosophie zuviel mit Zitaten arbeiten, man kann aber auch so wenig zitieren, daß der Leser etwas mehr Belegstellen wünscht. Zuweilen würden die Formulierungen der Gedanken bei H. durch einen Text aus dem hl. Thomas leichter verständlich werden. Aber das soll nicht heißen, daß man nicht umgekehrt durch dieses Buch auch die Lehre des Aquinaten tiefer erfassen lerne.

Wie bereits bemerkt, behandelt dieser erste Band nur Fragen, die die simplex apprehensio betreffen. Möge es dem Verfasser gelingen, auch die beiden anderen Denktätigkeiten, das Urteil und den Schluß, mit gleicher Gründlichkeit zu behandeln und so das begonnene Werk zu vollenden.

Rom, S. Anselmo. *M. Thiel* O. S. B.

Fr. Nuyens : L'évolution de la psychologie d'Aristote. Ouvrage traduit du néerlandais. Préface par *A. Mansion.* — Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie. 1948. XVI-353 SS.

Werner Jaeger hat in seinen beiden Werken, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlin 1912) und *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin 1923), die Aristotelesforschung in ganz neue Bahnen gelenkt. Daß diese Werke auf starke und berechtigte Kritik stießen, ändert nichts an dieser Tatsache. Als erster machte er einen weitausgreifenden Versuch, die Entwicklung des aristotelischen Gedankens vom platonischen Anfangsstadium bis zur endgültigen Fassung zu verfolgen, um dadurch die chronologische Folge der einzelnen Werke festzulegen.

Dasselbe Ziel, unter Vermeidung der von Jaeger begangenen Fehltritte, steckte sich auch N. in seinem erstmals 1939 holländisch veröffentlichten Buch *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles.* Es ist sehr zu begrüßen, daß Prof. A. Mansion von Löwen eine, weiteren Kreisen zugängliche, französische Übersetzung dieses wertvollen Werkes in die Wege leitete.

Das Buch bietet viel mehr, als der Titel eigentlich andeutet. Das Leib-Seele-Problem bietet das Mittel, das gesamte Corpus aristotelicum auf seine Entwicklung hin zu untersuchen. Es bietet für diesen Zweck eine feste Grundlage, da Aristoteles in fast allen Schriften auf dieses Problem zu sprechen kommt. Dazu kommt noch, daß die zwei Schriften, die als Ausgangs- und Endpunkt der Entwicklung dieser Lehre in Betracht kommen, chronologisch ziemlich festliegen : der Eudemos, kurz nach 354 verfaßt, in dem eine durchaus platonische Psychologie dargestellt wird, und De anima, aus den letzten Jahren des Aristoteles, in dem der Hylomorphismus eindeutig auf das Verhältnis von Leib und Seele angewandt ist. Zwischen beiden extremen Thesen entdeckte N. eine Übergangslehre : Leib und Seele werden nicht mehr als sich entgegengesetzt aufgefaßt ;

sie bilden ein natürliches Ganzes, aber beide Teile bewahren eine gewisse Unabhängigkeit einer gegenüber dem andern.

Durch Anwendung dieses Kriteriums stellt N. die chronologische Folge der Schriften neu auf, je nachdem diese mit der These des Eudemos, mit der Übergangslehre oder mit der Lehre des De anima übereinstimmen. Die Ergebnisse dieser Erörterung lassen vor allem das, was Jaeger von der « geschichtlichen Entwicklungsnotwendigkeit » sagte, als hinfällig erscheinen. Große Teile der Metaphysik (Z, H, Θ und Λ) setzen die hylomorphe Lehre im Leib-Seele-Verhältnis voraus und gehören folglich in die letzte Lebensperiode des Stagiriten. Das zeigt, daß dieser sein ganzes Leben lang Metaphysiker blieb, und daß er Wissenschaft und Philosophie immer parallel betrieb.

Gleichzeitig mit dem psychologischen Problem erörtert N. auch das noetische Problem, das Verhältnis des νοῦς zur menschlichen Seele, das sich in umso schärferer Form stellt, je mehr Aristoteles von der platonischen Lehre absteht und zur hylomorphen Interpretation sich hinwendet. N. weist nach, daß dieses Verhältnis immer ein Problem blieb für Aristoteles, in dem er auf eine definitive Lösung nicht kam. Im letzten Stadium des Ringens nach einer Lösung wird der νοῦς als immateriell, ewig und von der Seele getrennt dargestellt.

Das Buch legt eine überaus genaue und tiefe Kenntnis des aristotelischen Schrifttums an den Tag. Aristoteles wird in dankenswerter Weise ausgiebig, sei es im Text oder in den Noten, zitiert, so daß der Leser deu Beweisgang genau überprüfen kann. Eine übersichtliche Zusammenstellung der sich ergebenden Chronologie der Werke des Aristoteles wäre sehr willkommen gewesen.

Rom, S. Anselmo. *Johannes P. Müller* O. S. B.

Fundamentaltheologie

A. M. Horváth O.P. : Synthesis Theologiae Fundamentalis. In usum studentium ad gradus academicos adspirantium. — Im Selbstverlag des Verfassers, Budapest XIV, Szt. Domonkos u. 3 und Freiburg i. d. Schweiz, Paulus-Verlag, 1948. 212 SS.

Der Verf. hat sich in einer stattlichen Reihe von Werken den Ruf eines ausgesprochen spekulativ und systematisch gerichteten Fachmannes sowohl auf philosophischem wie auf theologischem Gebiete erworben. Auch das vorliegende Werk bestätigt diesen Ruf. Es sollte kein eigentliches Lehrbuch der Apologetik entstehen. Die Absicht geht vielmehr dahin, Sinn und Bedeutung der Apologetik, die mit Fundamentaltheologie identifiziert wird, aufzuzeigen, ihre Stellung innerhalb der Gesamttheologie klarzulegen, die Möglichkeit einer befriedigenden, sachgerechten Lösung ihrer Aufgabe nachzuweisen. H. möchte vor Augen führen, daß es sich um eine systematisch einheitliche Wissenschaft handelt, die nach geschlossen konsequentem, zielstrebigem Plan gebaut ist, ein und denselben Hauptgegenstand erörtert

und beleuchtet. Das wider den Vorwurf, Apologetik erscheine als ein aus innerlich nicht recht verbundenen Teilstücken zusammengeflicktes Gebilde. Wir brauchen nicht eigens zu betonen, daß H. immer wieder auf die Lehren des hl. Thomas von Aquin zurückgeht und seinen Standpunkt ausnahmslos mit dessen Texten belegt, denn der fortwährende, aber auch auffällig exklusive Anschluß an Thomas kennzeichnet die Schriften von H. unter allen. So bietet ihm hier die Bestimmung des « subiectum theologiae » zu Beginn der Summa Theologica den entscheidenden Kerngedanken. Subjekt der Theologie ist Gott, insofern er unter Einsatz seiner Autorität durch eigentliche Offenbarung zu den Menschen redet und so im Glauben uns übernatürlich erkennbar wird. Von da aus sucht H. zu zeigen, daß die Apologetik eine in sich homogene Disziplin ist, wirklich zur Theologie gehört, unter den theologischen Fächern eine grundlegende und maßgebende Rolle beanspruchen kann. Sie nimmt unter ihnen die Stellung ein, die der Metaphysik im Bereich der natürlichen Wissenschaften zukommt. Sie zielt ab auf den Nachweis, daß menschliches Denken das Subjekt der Theologie, vor allem die Tatsache der übernatürlichen Offenbarung vernünftigerweise bejahen kann und soll. « Iure merito vocatur doctrina de credibilitate subiecti Theologiae et consequenter revelationis et revelatorum » (S. 19, n. 23).

Der von H. gebotene Aufriß der Fundamentaltheologie empfiehlt sich durch seine Übersichtlichkeit und Folgerichtigkeit, er umfaßt alles Wesentliche. Ohne jenen allgemeinen Grundsätzen zu widersprechen, die seit Ausbildung einer eigenen apologetischen Disziplin den ihr zugehörigen Fragenkomplex bestimmt haben, behandelt dieses Buch den Stoff doch mit großer Selbständigkeit, es zeugt vom kritischen Urteil des Verf., der manche originelle passende Begriffe zu schaffen versteht. Durch eine bei andern Autoren kaum anzutreffende Gründlichkeit, einen gelegentlich subtilen Scharfsinn der Unterscheidungen und Einteilungen ragen mehrere Abhandlungen hervor : so die von der übernatürlichen Ordnung, der Prophetie und Inspiration, vom Glauben, von dem Offenbarungsvorgang. Viele sorgfältige synoptische Tabellen und einzelne prägnant klare Zusammenfassungen tragen bei, aus dem Buch ein besonders geeignetes Mittel für Studium und Repetition zu machen. Es entspricht durchaus seinem Untertitel : « Conspectus obiectorum apologeticae scientificae secundum dependentiam a subiecto theologiae et secundum ordinationem systematicam eorum inter se per rectam rationem cognoscendi. » Am Schluß finden wir eine bis ins Kleinste detaillierte « Synopsis tractatuum et quaestionum ad apologeticam pertinentium, sec. relationem ad subiectum theologiae inter se ordinatorum et ad obiectivationem eius confluentium ».

Beckenried-Schöneck. *C. Zimara* S. M. B.

W. Würbel : Religiöse Zeitfragen. — Wien, Herder. 1948. 428 SS.

Der Wert dieser Neuerscheinung soll nach dem Verfasser darin bestehen, « in der Sprache des Volkes das zusammenzutragen, was den heutigen Menschen in den religiösen Belangen beschäftigt und im Anschluß daran

das Gerippe einer katholischen Glaubens- und Sittenlehre aufzuzeigen» (Vorwort). — Unter dieser Voraussetzung muß also das Buch gewertet werden. Dann wird man gerne zugeben, daß der Verfasser dieser eingangs gezeichneten Linie treu blieb. Er kommt vom Leben des Volkes her und will dem Leben des Volkes dienen. Darum die konkrete Darstellung. Darum auch die relativ einfache philosophische und theologische Behandlung der Einzelthemen. Manchmal wird dabei vielleicht etwas zu viel simplifiziert, manchmal die schwere Problematik der einen oder andern aufgeworfenen Frage zu sehr ins Bagatellenhafte umgebogen. Doch bietet das Buch dem Volksapologeten trotz dieser, mit der Zielsetzung gegebenen immanenten Schwächen wertvolles Material und reiche Anregung.

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

Moraltheologie

A. Niedermeyer : Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. Erster Band : Das menschliche Sexualleben. — Herder, Wien. 1949. XII-508 SS.

Mit dem Handbuch der speziellen Pastoralmedizin « beabsichtigt der Verfasser, einen Beitrag zu einer wissenschaftlichen Pastoralmedizin auf der Grundlage neuzeitlicher biologischer und medizinischer Tatsachenerkenntnisse zu liefern ». Das Werk ist auf sechs Bände berechnet. Im vorliegenden ersten Band gelangt das menschliche Sexualleben zur Darstellung. Der immens reiche Stoff wird in drei große Abschnitte gegliedert, deren erster nach der Liniengebung des Verfassers *das normale Sexualleben* oder dessen Physiologie behandeln soll, der aber faktisch über die gestellten Grenzen hinausgeht und auch Fragen des Ehesakramentes in den Raum der Diskussion einbezieht. — Der zweite Abschnitt stößt vor in die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit jenen brennenden Problemen, die *das normwidrige Sexualleben* aufwirft. — Im letzten Abschnitt wird der großangelegte Versuch einer systematischen *Sexualhygiene und Sexualethik* gewagt und durchgeführt.

Zur Vervollständigung der Inhaltsangabe sei noch verwiesen auf die in einen 60seitigen Anhang eingebauten, hochinteressanten thomistischen Studien zur Biologie, Soziologie und Metaphysik der Geschlechter.

Dieses Buch ist wirklich eine Neuerscheinung. Und ich denke bei diesem Prädikat nicht in der technischen Richtung, bei der die Jahreszahl der Veröffentlichung entscheidet, sondern in der Richtung einer ganz außerordentlichen Leistung, die turmhoch über so viele Publikationen ähnlicher Signatur hinausgreift. Hier sind sich, vielleicht zum erstenmal im deutschen Sprachgebiet, Medizin und Moraltheologie auf der Grenzlinie eines gemeinsamen, großen Anliegens begegnet mit dem festen Entschluß, durch wechselseitige Zusammenarbeit eine neue Wissenschaft zu begründen. Wie weit Niedermeyer der Realisierung dieses Zieles näher kam, mögen andere beurteilen. Hier genüge der eine oder andere Hinweis auf die Eigenart seines Werkes.

Es ist sicher, daß hier ein riesiges Material aus den beiden genannten Disziplinen verarbeitet wurde. Zwar herrscht der medizinische Blickpunkt vor. Aber der Theologe kann sich nur freuen, von einem Fachmann in gründlicher Weise über die naturgegebenen Voraussetzungen so vieler Fragen, die dunkel und hell in seiner Praxis aufstehen, orientiert zu werden. Und überdies wird er die überraschende Entdeckung machen, daß er auch als Theologe hier noch sehr viel Neues lernen kann. Denn die respektiven Partieen des Buches sind nicht nur aus der Dringlichkeit des heutigen Alltages herausgegriffen, sie sind überdies auf die Ebene der allerneuesten kirchlichen Entscheidungen emporgehoben. Und auch sonst ist viel moraltheologische Fachliteratur verarbeitet. Doch hätte man sich hier eine größere Spannweite gewünscht. Denn im Gegensatz zum befreienden Reichtum der medizinischen Autoren kommen von der andern Seite nur wenige zu Wort, und man wäre dem Verfasser dankbar gewesen, wenn er in seinem doch stark thomistisch orientierten Buch neben Noldin auch Vertreter der eigentlich thomistischen Schule hätte zu Wort kommen lassen.

Es geht Niedermeyer nicht um ein direkt schöpferisches Anliegen. Er bewegt sich in den Grundideen vielmehr bewußt auf der traditionellen Linie. Wesenhaft neue Erkenntnisse darf man nicht erwarten. Besonders deutlich wird dies auf jenen Seiten, wo von der Therapie die Rede ist, und wo der Verfasser trotz aller Bejahung natürlicher Heilmittel deren bloß relativen Wert klar unterstreicht. Doch schöpferische Originalität liegt ja auch gar nicht in der Zielrichtung, die der Verfasser seinem Werke gibt. Er will etwas anderes. Zunächst soll einmal das Material gesammelt werden. Und dann will er das gesammelte Material in eine große Ordnungseinheit bringen. Das aber hat er in klassischer Weise erreicht. Und hier liegt die eigentliche Leistung dieses Buches. Scharf formulierte Begriffe, organische Synthese der Forschungsresultate und klare didaktische Führung sind seine hervorragenden Merkmale.

Endlich sei noch hingewiesen auf die feine, diskrete Art mit der der Verfasser die delikaten Probleme aufrollt und zu lösen versucht, sowie auf die kompromißlose Haltung, mit der er wider alle Konjunktur zu den Prinzipien seiner Kirche steht. Es ist nur zu hoffen, daß sein Werk vielen Theologen und Medizinern in die Hände gerate. Sie werden aus dessen Studium reichen Gewinn ziehen.

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

Kirchengeschichte

K. Eder : Die Geschichte der Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (1555-1648). — Wien, Herder. 1949. XVIII-460 SS.

Als Prälat Kirsch 1930 den ersten Band seiner großen Kirchengeschichte herausgab, ahnte man wohl nicht, daß die Vollendung viele Jahre auf sich warten lassen würde und auch heute noch nicht vollendet vorliegt. Nun ist endlich wieder ein Teilstück erschienen. Eine kurze Zeit wird hier

behandelt, nicht einmal ein ganzes Jahrhundert, allein eine äußerst wichtige Zeit, in der einmal die Kirche im Trienter Konzil Dogma und Disziplin klar herausstellt, anderseits die Grenzen der konfessionellen Gebiete in Deutschland definitiv festgelegt werden.

Eder hat ein gewaltiges Material zusammengetragen und verarbeitet und in zwei Hauptteilen zusammengefaßt : *a*) Die Selbstreform der katholischen Kirche vom Augsburger Religionsfrieden bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges (1555-1648) ; = S. 1-290. *b*) Die Kirche im Kampfe der Großmächte um die Vorherrschaft in Europa (S. 291-370). Die zwei Hauptteile sind in zahlreiche Unterabteilungen und Kapitel zerlegt. Die Inhaltsübersicht umfaßt acht enggedruckte Seiten (IX-XVII). Sie macht einen etwas beängstigenden Eindruck, in der Ausführung selber geht man leichter darüber hinweg ; bei der Übersicht über die neuen Orden (abgesehen von der Gesellschaft Jesu) auf S. 81-93 hat man bisweilen den Eindruck einer bloßen lexikalischen Aufzählung. Das fällt um so mehr auf, als der übrigens sehr interessanten Darstellung der Gesellschaft Jesu nicht weniger als 40 Seiten gewidmet sind. Keine Rede ist dabei von der Reform im Dominikanerorden, namentlich in Spanien durch die Dominikaner von Salamanca und den hl. Ludwig Bertrandus und seine Schüler, und in Italien durch den Einfluß des hl. Dominikanerpapstes Pius V. (vgl. Pastor, Bd. VIII, S. 198). J. Lortz hat bei der Besprechung des ersten Bandes von Kirsch, der dieselbe Methode einhält, die Bemerkung gemacht : « Diese 'Materialmethode' (d. h. Mitteilung möglichst vieler, solider Einzelheiten) führt berechtigter-, ja notwendigerweise zur weitgetriebenen Teilung der Kapitel in kleine und kleinste Partien. Ich halte diese Methode in der Darstellung der Geschichte nicht für ein Ideal, weil sie die Vergangenheit nicht lebendig macht, sondern ihre Bestandteile sammelt. Aber ... » (Theol. Revue 1933 Sp. 64).

Die Stärke des Verf. liegt trotzdem in der Synthese, in den allgemeinen Darlegungen und Übersichten, z. B. um nur Einiges zu erwähnen, S. 1-8 : Der Begriff « konfessioneller Absolutismus » ; S. 8-10 : Der Begriff « Gegenreformation » (vgl. H. Jedin, Kath. Reformation oder Gegenreformation ? Luzern 1946) ; S. 272-275 : Die Grundlegung des Katholizismus der Neuzeit. Eder versteht zu schreiben, er bringt öfters treffende Urteile und glückliche Formulierungen, z. B. S. 164 : « Das Rom der Spätrenaissance und die Kurie mit ihren verjährten Mißbräuchen bildeten gefährliche Gegner (gegen die Ausführung des Tridentinums). Sittliche Unbekümmertheit und unchristlicher Geist trieben noch immer bis in die Kreise der Kardinäle ihr Wesen. Es schien ungeschriebenes Gesetz zu sein, daß sich die hohen Kirchenfürsten vom christlichen Einmaleins dispensierten. » S. 176 : « In der Kennzeichnung 'Romanisierung' der Kirche seit Trient steckt ein richtiger Kern » ; S. 218 : « In Venedig, der östlichsten Stadt des Westens ... Wie der Markusdom ein Stück Byzanz im Abendland verkörperte und wie an der venezianischen Hochschule in Padua der Averroismus blühte, so streifte der Osten auch das Staatskirchenrecht der Republik » ; S. 350 : « Nach Ranke muß nicht Gustav Adolf, sondern Richelieu als der eigentliche Retter des Protestantismus bezeichnet werden. » Bei andern Urteilen kann man wohl anderer Meinung sein, z. B. S. 253 : « der Fürst der neueren

Scholastik, Franz de Suarez ». MARTIN GRABMANN, Geschichte der katholischen Theologie ; S. 169, meint : « wohl der größte Theologe der Gesellschaft Jesu » ; S. 254 : « Spanien erlebte mit Ignatius von Loyola, Theresia von Jesus und Johannes vom Kreuze auch die Blüte der Mystik » ; S. 190 : Karl Borromäus gehört mit Loyola und Canisius zum geistlichen Triumvirat der katholischen Reformation : Warum nicht Philipp Neri, der Reformator der heiligen Stadt ?

S. 183 ff. werden die Päpste bis 1621 (Paul V.) geschildert. Es ist schade, daß Eder nicht in gleicher Weise die spätern Päpste behandelt hat, z. B. Urban VIII., über den wir jetzt die wertvolle Studie von J. GRISAR S. J. in den Xenia Piana (1943) besitzen. Gewiß wird Urban VIII. an mehreren Stellen erwähnt, aber eine Gesamtschau wäre wertvoll. Eder hebt übrigens S. 350 hervor, daß der Papst für Frankreich gegen Habsburg gearbeitet habe. Gern hätte ich eine zusammenfassende Darstellung des geistlichen Lebens in Frankreich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gesehen, wie sie Bremond meisterhaft geboten hat. Wenn auch die heiligen Männer und Frauen Frankreichs genannt und kurz geschildert werden, so möchte man hier doch an das vorhin erwähnte Wort von J. Lortz denken.

Die neuere historische Literatur der Dominikaner scheint Eder größtenteils entgangen zu sein, wenigstens erscheint sie nicht in der gewaltigen Aufzählung von S. 371-436. So das Istituto storico Domenicano in Rom mit dem Archivum Fratrum Praedicatorum (seit 1930) und den Dissertationes historicae ; das Compendium Historiae Ord. Praedicatorum von P. ANGELUS M. WALZ (2. Aufl. Rom 1948) ; die Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland (39 Hefte bis 1941). Mehr als einmal merkt man beim Studium des Ederschen Werkes, daß bezüglich des Dominikanerordens hier eine Ergänzung gefunden werden könnte. Das fiel mir schon auf beim Lesen von Eders anregendem Buche : Deutsche Geisteswende zwischen Mittelalter und Neuzeit (Anm. 66/67). 1937.

Wir besitzen nunmehr für diese konfessionell sehr umstrittene Zeit neben den vielen nichtkatholischen Darstellungen eine größere wissenschaftliche katholische Darstellung. Dafür wollen wir dem Verfasser dankbar sein.

Freiburg. *Gabriel M. Löhr* O. P.

K. Esser O. F. M. : Das Testament des hl. Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, begründet von Heinrich Finke, hrg. von Josef Lortz. Bd. 15.) — Münster, Aschendorff. 1949. xx-212 SS.

Nach gut 10 Jahren wird die Reihe der Vorreformationsgeschichtlichen Forschungen, die einst Heinrich Finke ins Leben gerufen hatte, wieder aufgenommen. Leiter ist nunmehr Prof. J. Lortz (Münster).

Die Schrift Essers enthält, was der Untertitel verspricht. Daß diese neue Untersuchung trotz der vielen bisher erschienenen Arbeiten berechtigt ist, zeigt die Einleitung, die « Problemlage » : beide Fragen, die nach der Echtheit des Testamentes und die nach seiner Bedeutung, haben keine allseitig befriedigende Antwort gefunden. Und dabei hat das Testament neben

der Regel die Geschichte des Ordens am stärksten beeinflußt. Beiden Fragen geht P. Esser mit großer Gründlichkeit nach. Die Echtheit wird nachgewiesen auf Grund der schriftlichen Zeugnisse, aber noch mehr — was zu wenig beachtet wurde — auf Grund der mündlichen Überlieferung. Das Testament, wie es heute vorliegt, ist nach Form und Inhalt im wesentlichen das authentische Werk des hl. Franziskus.

Noch wichtiger, weil noch mehr umstritten, ist die im zweiten Teil behandelte Frage nach der Bedeutung des Testamentes. Man hat darin u. a. einen Protest des Heiligen gegen die Regel von 1223 finden wollen, eine Auflehnung gegen die durch diese Regel sanktionierte Entwicklung des Ordens usw. Man begreift, daß einem Sohne des hl. Franziskus eine solche Interpretation nicht gleichgültig sein kann. Sein Resultat lautet nach einer genauen Untersuchung des Testamentes als Ganzen wie auch der einzelnen §§ : Weit entfernt davon, eine Reaktion gegen die Regula bullata von 1223 zu sein, ist das Testament nach Franzens Absicht geschrieben, den Geist derselben zu betonen und ihre reine Beobachtung sicherzustellen. Das Testament will auch nicht Dinge, die bei der endgültigen Regelredaktion aus der Regula non bullata nicht in die Regula bullata übernommen wurden, nun ihrerseits zur Darstellung bringen (S. 200). Aber das Verbot, an der Kurie um Privilegien einzukommen (§ 8), und das Verbot der « Glossierung » der Regel (§ 12) ? Esser folgt hier der Anregung seines holländischen Mitbruders van den Borne, das Testament müsse unbedingt psychologisch erklärt werden. Das Privilegienverbot ist kein Protest gegen die Kurie und ihr System (S. 181, 185) ; « Man kann die unbedingte und allgemeine Form des Verbotes als eine der spontanen Reaktionen ansehen, wie sie aus dem Leben des Heiligen allzu bekannt sind ... Mit großer Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, daß er unter ruhigeren Verhältnissen, als es die letzten Monate seines Lebens waren, und bei entsprechender Überlegung die Form gefunden hätte, die seiner in seinem ganzen Leben bezeugten Haltung entsprach » (S. 181). Auch ein stärkerer Einfluß rigoristischer Kreise unter den Brüdern ist auf die endgültige Gestaltung des Testamentes anzunehmen (S. 139). Der starke Stimmungswechsel, dem Franziskus wie alle Südländer bei Reaktionen gegen die Regel unterworfen war, spricht sich im Testament aus, er offenbart eine Begrenzung des Menschen Franziskus, der die Wirklichkeiten des Lebens nicht mehr vollständig begreift (S. 201, vgl. S. 197 Anm. 219).

In der Erklärung der einzelnen §§ des Testamentes bringt Esser verschiedene wertvolle Darlegungen z. B. über die Haltung der Brüder gegen den Pfarrklerus, über die Frage, ob Franziskus von Anfang an an eine Ordensgründung gedacht habe (S. 166, 185). Wenn man Essers Ausführungen etwa mit H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, vergleicht (S. 20), sieht man sofort, wie die Forschung über das Testament vorangeschritten ist und nunmehr ein objektives Bild des großen Heiligen geben kann.

Ein gutes Quellen-, Personen- und namentlich Sachregister ermöglicht es, den Inhalt des gehaltvollen Werkes auszuschöpfen.

Freiburg. *Gabriel M. Löhr* O. P.

Bischof H. Felder: Der Christusritter aus Assisi. — Zürich-Altstetten, Götschmann. 1941. 165 SS.

Der Verfasser schreibt dieses neue Buch als Ergänzung zu seinem früheren: Die Ideale des hl. Franziskus — und stellt hier, im Gegensatz zum genannten Werke, die spezifisch ritterlichen Züge im Bilde seines Ordensvaters heraus. In zwei großen, ineinander kreisenden Gedankenreihen verfolgt er zuerst das mehr natürliche Werden des Christusritters zurück in die großen geschichtlichen Zusammenhänge seiner Zeit, um dann die übernatürliche Bewährung des Christusritters im Dienste des Meisters aufzuzeigen.

Man ist dankbar für diese wertvolle Neuerscheinung. Sie berührt ungemein sympathisch, einmal, weil darin der Wellenschlag einer großen Liebe zu Franziskus spürbar wird, und dann, weil diese Liebe nicht einfach blind überbordet, sondern im Strombett jener echten, gründlichen Wissenschaftlichkeit fließt, die von jeher das Schaffen des verehrten Verfassers charakterisierte und die uns die ruhige Sicherheit gibt, daß wir nicht im Raum des Legendären landen. Der religiös interessierte gebildete Laie wird aus der Lektüre reichen Gewinn mit ins Leben nehmen.

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

Heilige Schrift

Th. Kard. Innitzer: Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi. — Wien, Herder. 1948. xv-448 SS.

In der fünfbändigen Buchreihe des Kommentars zu den 4 Evangelien, der von Dr. Fr. X. Pölzl begründet und von S. E. Dr. Theodor Innitzer weitergeführt wurde, erscheint nach vielen Jahren endlich wieder die langersehnte (4.) Neuauflage. Als ersten Band gibt Innitzer den Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte heraus. Der Verfasser will darin nach eigener Aussage jene Korrekturen und Erweiterungen vornehmen, zu denen die unterdessen erschienene neue Fachliteratur zwingt. Zwar gewinnt man den Eindruck, daß bezüglich dieser berücksichtigten Fachliteratur der Weltraum etwas einseitig auf das deutsche Sprachgebiet eingegrenzt wurde. Doch mag dies durch die Schwierigkeiten der Nachkriegszeit, die im Vorwort eigens namhaft gemacht werden, seine genügende Begründung finden. Und auf keinen Fall hat sich dieser Mangel in der vorliegenden Neuerscheinung wesentlich ausgewirkt; denn wir haben hier eine Leistung vor uns, die auch strengen wissenschaftlichen Forderungen genügt, ohne sich dabei so im Fachlichen zu verlieren, daß der intellektuelle Laie vom Studium abgeschreckt würde. Besonders wohltuend berührt diese Beobachtung in der ewig und wild umstrittenen, mit den extremsten Hypothesen bis zur Ballastfülle beladenen Fixierung der Chronologie.

Man darf der überzeugten Hoffnung Ausdruck verleihen, daß das Buch seine Sendung bei Theologen und Laien erfüllen werde. Drei charakteristische Merkmale prädestinieren es dazu: Kritische Haltung, didaktische Führung und lebendige Zeitnähe.

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

C. Spicq O. P. : Saint Paul, Les Epîtres Pastorales. — Paris, Gabalda. 1947.

Die Sammlung der « Etudes Bibliques », die von dem unvergeßlichen P. Lagrange gegründet und von ihm selbst mit wertvollen Beiträgen ausgestattet wurde, hat durch den Kommentar von P. Spicq zu den Pastoralbriefen des hl. Paulus eine bedeutsame Bereicherung erfahren. Diese Briefe sind, obwohl sie nicht an die Bedeutung der großen Paulusbriefe und der Gefangenschaftsbriefe heranreichen, dennoch von hohem Werte, weil sie uns einen Einblick gewähren in die Entwicklung des kirchlichen Lebens in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts. Der Verfasser ist vor allem bemüht, dem Literalsinn nachzuspüren und darüberhinaus die Theologie der Pastoralbriefe darzulegen, « qui constitue à notre sens l'originalité de ces épîtres dans le canon des Livres saints ». Eine umfangreiche Einleitung von 208 Seiten klärt die wichtigsten Vorfragen, behandelt die Adressaten, die kirchliche Verfassung der Urkirche, die Zeit der Abfassung, die Echtheit, die Beziehungen zur Umwelt, die Theologie und die Textkritik. Gegenüber der Bestreitung der Echtheit durch die liberalen Kritiker wird der Echtheitsbeweis mit großer Gründlichkeit und überzeugender Kraft durchgeführt. « Wir stehen nicht an zu behaupten, daß die Echtheit der Pastoralbriefe historisch sicher ist » (p. xcv). Doch wird zugestanden, daß die innere Kritik einige Bedenken wachrufen könnte, die aber behoben werden können. Auch die Verschiedenheit der Sprache, des Stiles und des Wortschatzes findet eine einleuchtende Erklärung, legt aber dem Verfasser den Gedanken nahe, daß ein Sekretär nicht ausgeschlossen sei, der wohl der hl. Lukas sein konnte (p. cxix). — Der Kommentar selbst ist ebenso philologisch genau wie theologisch reich und fruchtbar. Um die Tiefen des Schriftwortes auszuschöpfen, läßt der Verfasser auch die Theologen der Vergangenheit ausgiebig zu Wort kommen, die Väter, den hl. Thomas von Aquin u. a. In 18 Exkursen werden wichtige Einzelfragen des Textes ausführlicher behandelt und dabei auch Gegenstände berührt, die etwas mehr am Rande liegen, aber doch geeignet sind, die Begriffswelt des Apostels zu beleuchten, wie z. B. Sport und Moral.

Alles in allem, ein gediegenes Werk, das eine wirkliche Förderung der paulinischen Exegese darstellt.

Freiburg i. Br. *M. Schlumpp* O. P.

Der Möglichkeitsbeweis in der Theologie

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

(Fortsetzung)

3. Die Übernatur

Die Reichweite der übernatürlichen Ordnung können wir in großen Zügen skizzieren.

Um zum Problem des Übernatürlichen Stellung nehmen zu können, müssen wir vor Augen halten, daß es ebenso dreifach betrachtet werden kann, wie das Sein im allgemeinen : *a*) als reines Sein, *b*) als dessen stellvertretender Gegenwert, als Wahrheit, und *c*) als Geltungswert (Prinzip der Dynamik), als Gutes. Als *Sein* wird das Übernatürliche durch die Freiheit vom Gesetz der Potenz und des Aktes charakterisiert. Dies kann Gott allein zu eigen sein. Das Übernatürliche durch Teilnahme aber ist aus Potenz und Akt zusammengesetzt und infolgedessen in die Natur hineingebaut. Der Seinswert desselben ist darnach zu bestimmen, inwiefern die Natur in seine innere Beschaffenheit aufgenommen wird. Je mehr sie daselbst eine Rolle spielt, desto geringer ist der übernatürliche Seinswert, ja, wenn sie dabei selbständig auftritt, kann die Übernatürlichkeit sehr verringert werden. Kurz : *die Erhabenheit über das Fatum, über die rationes seminales naturae ist das Kriterium des übernatürlichen Seins.*

Betrachten wir das Übernatürliche als *Gegenstand der Erkenntnis*, so ist sein Wert je nach der Erhabenheit über die Erkenntnismittel der Natur zu bestimmen. Als darstellender Gegenwert eines solchen Seins ist dasjenige übernatürlich, was durch natürliche Erkenntnismittel nicht angeeignet werden kann. In diesem Namen ist der ganze Prozeß der Vergegenständlichung einbegriffen. Die Gegenständlichkeit ist im Seinsgehalt enthalten, die Vergegenständlichung aber ist verschieden je nach der Reichweite und Leistungskraft der Erkenntnisfähigkeit. Da aber letztere innerhalb der Natur in den mannigfachsten Formen vorkommt, so wird einfachhin übernatürlich genannt, was

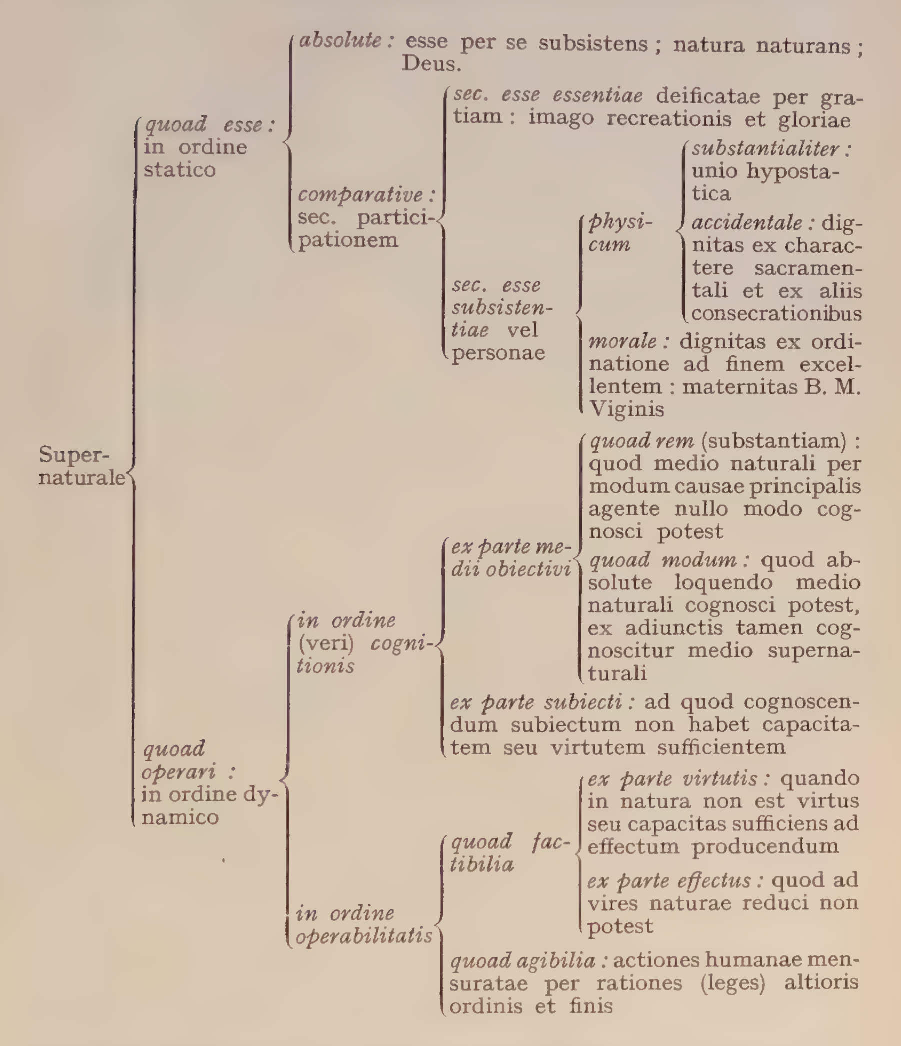
über alle geschaffenen Erkenntnismittel erhaben ist. Alles übrige ist bloß der Teilnahme nach und in so vielen Abstufungen übernatürlich, wie dies die Erkenntnismittel der einzelnen Arten von Fähigkeiten erheischen. In unserer Tabelle haben wir den menschlichen Verstand und dessen Forderungen vor Augen und wollen das esse supernaturale quoad cognoscibilitatem dementsprechend bestimmen.

Unter dem Gesichtspunkt des *Guten* erscheint das Übernatürliche als begehrenswert, als Geltungsprinzip: *fähig, sich selbst zu halten und andere an sich zu ziehen*, also die Dynamik zu regeln, ist in dieser Hinsicht der Wesenszug des Übernatürlichen (wie des Seins im allgemeinen). Wenn man die Wirkkraft in sich betrachtet, so ist sie über das Gesetz der Potentialität einfachhin erhaben. In dieser Beziehung kann sie nicht verschiedene Gestaltungen aufweisen: sie bleibt in sich rein, unvermischt, über alles erhaben, von jeder Gegebenheit unabhängig. Sie kann aber andere Wirkkräfte benützen, ihre Tätigkeit gleichsam nach denselben richten. Wie dies in sich geschieht, ist uns unbekannt. Wir können es nur indirekt, aus den Wirkungen ermitteln. Ist in denselben, sei es nach ihrer inneren Beschaffenheit, sei es in der Weise ihrer Hervorbringung, nichts von der Natur, als von einem selbständigen Prinzip, vorhanden, so kommt der höchste Grad des übernatürlichen Werdens und Geschehens zur Geltung. Tritt aber die Natur in die Ereignisse ein, werden letztere in dieselbe eingebaut, so ist die Übernatürlichkeit gemindert, und zwar umso stärker, je mehr die Natur in den Erscheinungen hervortritt, je mehr also die an sich übernatürliche Wirkkraft sich der Naturkräfte (aktive und passive Potenz der Natur) bedient.

Nach diesen Prinzipien ist also die Übernatürlichkeit zu bewerten, die Einteilungen und übersichtlichen Darstellungen der Tabelle zu beurteilen. (Siehe folgende Seite.)

Das Übernatürliche durch Teilnahme kann in verschiedenen Formen und Abstufungen auftreten. In der ersten Gruppe (*supernaturale quoad rem*) stehen solche Gegebenheiten und Erscheinungen, die irgendwie in die Natur eingebaut werden. Je nach der Art, in der die Natur hiebei benützt wird, unterscheiden wir das supernaturale *quoad substantiam* et *quoad subiectum*. Wenn die Natur völlig umgewandelt, gleichsam neu geschaffen wird, so daß sie zur neuen Gestaltung in irgendeiner Weise bloß ihr Sein hergibt, so haben wir Gegebenheiten vor uns, die supernaturale quoad substantiam genannt werden. Bleibt aber die Natur innerlich unverändert, ist sie höchstens die Materie, *um die* etwas besonderes geschieht (materia circa quam), so daß bloß

Conspectus diversorum modorum, quibus supernaturale dicitur



äußere übernatürliche Prinzipien um sie tätig sind, so haben wir das supernaturale quoad modum.

1. *Das entitativ Übernatürliche* (supernaturale quoad rem) wird nach den inneren konstitutiven Prinzipien bestimmt und benannt. Wir verstehen darunter alles, was in den Naturkräften (rationes seminales) nicht enthalten ist, d. h. aus solchen Prinzipien besteht, die ihr Sein

nicht der Natur verdanken. In der Natur finden wir als Seinsprinzipien Materie und Form, in den Kräften aber ganz bestimmte Angemessenheit zur Hervorbringung gewisser Wirkungen. Wie und in welchem Grade also etwa eine Gegebenheit seinshaft übernatürlich ist, muß mit Rücksicht auf die genannten konstitutiven Prinzipien bestimmt werden. Man muß infolgedessen sowohl die seinsgebende Form, als auch die Materie beachten, in welcher ein Sein ist, oder aus welcher es hervorgebracht wird. Ebenso genügt es in bezug auf die Dynamik nicht, die Wirkkraft in sich allein zu bestimmen, sondern man wird den Seinswert auch darnach bemessen, in welchem und wie geartetem Subjekt die Tätigkeit vor sich geht. Aus diesen Überlegungen geht die Einteilung des seinshaft Übernatürlichen in zwei Glieder hervor: supernaturale quoad substantiam et quoad subiectum.

a) Dem ganzen Sein nach übernatürlich (*supernaturale quoad substantiam*) ist dasjenige, in dessen Vollendung von den Naturgegebenheiten nichts aufgenommen wird, also was in der Natur samenhaft [1] in keiner Weise begründet ist. Eine solche Seinsgegebenheit ist z. B. *Christus*, d. h. die substanzielle (subsistenziale) Vergöttlichung (deificatio) einer individuell bestimmten menschlichen Natur. Hierzu gehört die *Verherrlichung des Körpers* in Christus und Maria und im allgemeinen in den Gerechten nach der Auferstehung. Eine solche Gegebenheit stellt das in den Leib und das Blut Christi verwandelte Brot und der Wein (*species Eucharisticae*) dar, wie auch das vernunftbegabte Geschöpf in der seligen Anschauung Gottes. In der dynamischen Ordnung können wir jene Tätigkeiten zu dieser Gattung des Übernatürlichen rechnen, durch welche die genannten Seinsformen hervorgebracht werden [2]. Kraft der inneren Beschaffenheit der Tätigkeit werden aus ihr die Naturenergien ausgeschlossen. Die Verwirklichung dieser Gegebenheiten erfordert nicht nur eine Unabhängigkeit von den Natur-

[1] Darunter verstehen wir eine in der Potentialität der Natur positiv enthaltene Begründung. Denn eine negative, bloß neigungshafte Begründung, die in der widerstandslosen, willigen Unterwerfung unter den Einfluß Gottes besteht (potentia obedientialis), wird vorausgesetzt. Zum Begriff der potentia obedientialis wird die Wirklichkeit eines Geschöpfes erfordert, aber ohne jede positive Anlage oder Forderung des Seins, welches Gott in ihm verwirklicht. Jedes Eingreifen Gottes, welches auf der potentia obedientialis beruht, geht nicht bloß aus der Erhabenheit über die Naturgesetze, sondern über alle Möglichkeiten und Forderungen der Natur hervor. Es ist in keiner Weise ein Ausfluß der Gerechtigkeit, sondern bloß der gnadenvollen Herablassung.

[2] Als solche sind bekannt: assumptio in esse personale, glorificatio animae et corporis, transsubstantiatio.

kräften, sondern eine Erhabenheit über sie, nach welcher dieselben bis ins Unendliche unter der Wirkkraft stehen. Man könnte nicht einmal daran denken, die Naturkräfte zu solchen Wirkungen zu benützen. *Wenn wir also vor einem Sein oder vor einer Tätigkeit stehen, welche in ihrer inneren Beschaffenheit nichts von den Naturprinzipien, -Kräften und -Forderungen aufweisen, so scheinen aus dem ganzen Sein noch übernatürliche Gegebenheiten auf.* Sie sind solche kraft der inneren Wesenszüge des Seins oder der Tätigkeit, die so rein sind, daß ihnen von der Natur nichts beigemischt ist. Deshalb sind sie die reinsten, erhabensten Werke Gottes, die von dem veränderlichen Schicksal einfachhin befreit sind.

b) Es kann etwas dem Sein nach eine übernatürliche Beschaffenheit besitzen, aber so, daß bei seiner Wertung die Natur eine Rolle spielt. Dies ist die weitere Unterabteilung des seinsmäßig Übernatürlichen, das *supernaturale quod subiectum.* Wir verstehen darunter ein Seiendes, das zwar *von der Natur als Subjekt getragen* wird, *ohne aber seinen Seinsgehalt von ihr erhalten zu haben.* Es ist weder in seiner inneren Beschaffenheit, noch in seiner Verwirklichung etwas von der Natur beigemischt ; letztere ist aber in der Eigenschaft einer realen Trägerin (per modum subiecti et causae materialis) zu dessen Bestand notwendig [1]. Bei der unio hypostatica ist die menschliche Natur kein Subjekt der übernatürlichen Persönlichkeit ; sie behält in dieser Hinsicht (des esse suppositale) kein eigenes Sein, sondern besteht nur im einzigen Sein des Sohnes Gottes. Nach der Menschwerdung ist die Person des Wortes eine persona composita, worin aber die Natur nicht ein selbständiges Glied bildet, sondern nur beziehungsweise (sec. relationem) die Subsistenz kennzeichnet. Es leiht infolgedessen die Natur zur neuen zusammengesetzten Persönlichkeit nicht ihr eigenes subsistenziales Sein, wie wenn dieselbe aus zwei selbständigen Komponenten entstehen würde, sondern erleidet nur die Aufnahme in dieselbe und das vollständige Aufgehen in ihr. Es ist somit das neue Sein ein vollständig übernatürliches, von der Natur unbeeinflußter Bestand. Dasselbe ist von der Verherrlichung des Leibes zu sagen. Es wird derselbe ganz umgebildet und tritt in das neue Sein keineswegs nach seiner natürlichen Beschaffenheit ein. Nur seine Individualität wird beibehalten, die unter einer neuen Seinsweise erscheint : eine Neuschaffung des individuell gleichen Körpers. Noch auffallender ist dies bei dem

[1] Man kann es beschreiben : esse dependens a natura, tamquam a subiecto, independens tamen eamque superans in seipso, quoad suam entitatem.

sakramentalen Sein des Brotes und des Weines. Ihre Substanz ist nicht Trägerin desselben, sondern durch deren Verwandlung entsteht dasselbe. Wir haben wieder ein übernatürliches Sein vor uns, in welches, und zu dessen Bestand die Natur nichts beiträgt. Aus diesem Grunde müssen auch die Tätigkeiten, die diese Bestände hervorbringen, ganz übernatürlich sein.

Wie wir schon bemerkt haben, die Unterscheidung von Natur und Übernatur ist nicht von seiten Gottes, sondern von seiten der hervorgebrachten Werke begründet. Sind in ihnen die Naturprinzipien herrschend, so wirkt Gott als auctor naturae und seine Tätigkeit ist einfachhin natürlich, im Rahmen der Natur bleibend. Werden aber die Naturprinzipien ausgeschaltet, so ist die Wirksamkeit Gottes übernatürlich. Und weil in den aufgezählten Fällen Letzteres der Fall ist, deshalb nennen wir Gottes Tätigkeit einfachhin (quoad substantiam) übernatürlich.

Ganz anders steht es um die Übernatürlichkeit gewisser anderer Bestände und Erscheinungen: *die Natur wird in sie als selbständige Komponente aufgenommen.* Es kommen hierbei nicht ihre aktiven Wirkkräfte in Betracht, sondern ihre passive Potentialität, und diese auch in ihrer Eigenschaft als Trägerin von höheren Seinsweisen oder als Stellvertreterin einer Trägheit, die die Natur nicht zu überwinden imstande ist. Das neue Sein oder die Wirkweise ist in der Natur samenhaft nicht begründet, kann aber im Entstehen und Bestehen ohne die subjektmäßige Mitwirkung der Natur nicht erklärt werden. Aus diesem Grunde haben wir nicht einen rein übernatürlichen Bestand vor uns, sondern einen gemischten, in dem die Natur in ihrer Eigenschaft als Subjekt unvermindert besteht und diese Mitwirkung solange behält, als die übernatürliche Gegebenheit im Sein verbleibt. Deshalb ist der Bestand nicht dem ganzen Sein nach übernatürlich, sondern aus Natur und Übernatur gemischt. Die Rolle der Natur ist allerdings eine ganz untergeordnete. Sie bildet bloß die Unterlage, das Subjekt der Übernatur, aber dieser Einfluß ist real, ohne welchen die Eigenart dieses Übernatürlichen nicht zu erklären wäre. Mit Recht nennen wir diese Gruppe der Übernatürlichkeit *supernaturale quoad subiectum, d. h. auf Grund des Subjektes, welches zum Tragen solcher Seinsweisen oder als Potenz zur Verwirklichung solcher Erscheinungen an sich nicht geeignet ist.* Bei der Mitwirkung bleibt es aber in seiner Eigenschaft als Subjekt unverändert und als solches tritt es in die Ganzheit der neuen Seinsweise ein.

Beispiele solcher Übernatürlichkeit sind das *lumen gloriae*, die *heiligmachende Gnade*, die *theologischen Tugenden* und die *Gaben des Heiligen Geistes*. Bei allen diesen Gegebenheiten wird als entferntes Subjekt die Substanz der Seele, als nächstes aber ihre Fähigkeiten vorausgesetzt und in der Ganzheit des Seins miteingerechnet. Die Seele und ihre Fähigkeiten bleiben in sich, ihrem Wesen nach unverändert und der übernatürliche Bestand bezeichnet eine in ihre Natur eingebaute und an dieselbe gebundene höhere Seins- und Wirkweise. Das Subjekt-Sein ist indessen nicht etwa eine von außen her stammende Inanspruchnahme und ein bloß leidendes Tragen, sondern eine innige Vereinigung, gleichsam ein werkzeugliches Mittel, um die formende Gestaltung der höheren Seinsweise, oder den Einfluß der Wirkkraft in die Natur einzubauen und zu ihrem Eigentum zu machen. Hierdurch wird erreicht, daß diese übernatürlichen Gegebenheiten dem Subjekt nicht fremd sind, nicht seine Verkümmerung mit sich bringen oder es gar unnatürlicherweise vergewaltigen, sondern als Objekte seines verborgensten, positiv gar nicht begründeten desiderium naturale mit ihm eine neue Ganzheit bilden [1].

Es wird auch in der *Wirksphäre* ein reales Subjekt vorausgesetzt, welches den Einfluß der übernatürlichen Ursache aufnimmt, aber weder mit seiner aktiven, noch mit seiner positiv begründeten passiven Poten-

[1] Daß wir hier mit Recht von einem desiderium naturale sprechen können, erhellt aus der Entwicklung des Grundsatzes, daß die Seinsvollkommenheit eines Dinges von der Vereinigung mit seinen Prinzipien abhängt. Die Quelle alles Guten ist aber Gott. Daher ist das natürliche Verlangen jedes Geschöpfes darauf eingestellt, von Gott so viel zu empfangen, als es seine Tragfähigkeit gestattet. Soweit die Reichweite derselben positiv umschrieben ist, sprechen wir von dem desiderium naturale einfachhin. Die Erfüllung desselben ist in sich möglich. Wenn aber die Anlage bloß negativ als eine Nicht-Unmöglichkeit vorhanden ist, so ist das Verlangen nach einem Gut nur in einem beschränkten Sinne natürlich zu nennen. Sein Auftreten kann durch die Naturkräfte allein nicht wirklich und wirksam gestaltet werden; wenn es aber geschieht, so tritt es als eine Fortsetzung und Ausdehnung der Natur auf. Die hinzugefügten Prinzipien, auf die das Auftreten zurückzuführen ist, wirken naturgemäß auf die negative Anlage ein, bereichern sie mit positiven Wirkkräften, die mit ihr ein Prinzip des Auftretens bilden. So ist es auch im vorliegenden Fall. Das vernunftbegabte Geschöpf verlangt nach der höchstmöglichen Vereinigung mit Gott. Diese ist in der Teilnahme am gotteigenen Sein und Leben erreicht. Positiv ist es auf diese Teilnahme nicht eingestellt, da sein ganzes Sein und Wirken im Rahmen der Natur abläuft und nur solche Proportionen aufweist. Eine Erweiterung ist indessen auf Grund der geistigen Wirklichkeit nicht ausgeschlossen. Daher sagen wir, daß in dem Geistig-Sein das desiderium naturale begründet und daher aus ihm zum Vorschein gebracht werden kann.

tialität zum Entstehen der Wirkung beiträgt. Es handelt sich indessen hier nicht um einen bloßen Durchgangs-, sondern um einen Aufnahme-Ort des höheren Einflusses, der in die untersten Tiefen der Natur eindringt, die in den rationes seminales nicht gegebenen Möglichkeiten aufsucht und verwirklicht. Es ist dies die Einwirkung auf die potentia obedientialis und die Seinsvervollkommnung derselben der Natur nach. In ihr müssen wir Anlagen erblicken, zu deren Auffindung ein Einblick in die tiefsten, verborgensten Wesenszüge der Natur notwendig ist, der aber trotzdem nicht ausreicht, um diesen Bereich für sich zu überblicken. Um die logische Nicht-Unmöglichkeit der Seinsvollendung nach dieser Potentialität behaupten zu können, muß die Macht Gottes in Betracht gezogen werden. Die reale Möglichkeit kann nur auf Grund eines Beschlusses Gottes aufleuchten. Es wird indessen immer die Natur vervollkommnet und nach ihrer neigungshaften Unterwerfung unter Gott benützt. Deshalb wird der Einfluß der höheren Ursache in der Natur, als Subjekt, potenzmäßig aufgenommen und durch dieselbe auf ein bestimmtes Ereignis eingeschränkt, welches die Züge der subjektmäßig werkzeuglich mitwirkenden Natur an sich trägt. Solche Wirkungen sind keineswegs positiv natürlich, aber auch nicht unnatürlich, sondern naturgemäß, negativ natürlich, da sie den neigungshaften Anlagen und einem darausfolgenden Verlangen der Natur entsprechen [1]. Zum Wesenszug des von seiten des Subjektes Übernatürlichen in der Wirksphäre gehört also, daß die Natur für die Aufnahme solcher Einflüsse oder zur Verwirklichung gewisser Erscheinungen an sich positiv keine Eignung, ja manchmal direkt gegenteilige Anlagen besitzt, aber subjektmäßig werkzeuglich trotzdem real mitwirkt [2]. Man kann auch

[1] Kraft dieser subjektmäßig werkzeuglichen Mitwirkung unterscheidet sich der aktive und passive Einfluß Gottes von der Schöpfung. Bei dieser geht die Tätigkeit (creatio activa) einfachhin, von jeder vorausgehenden passiven Potenz unabhängig vor sich, und die Wirkung (creatio passiva) richtet sich bloß nach den Ideen Gottes. Deshalb ist bei der Schöpfung jede, auch die instrumentale Mitwirkung ausgeschlossen. Die besprochene übernatürliche Beeinflussung hingegen setzt ein Subjekt als materia in qua oder circa quam der Tätigkeit voraus und bleibt im Rahmen der Anlagen desselben. So wird z. B. die jungfräuliche Empfängnis und Geburt nicht durch jedes Subjekt, sondern in einer Jungfrau verwirklicht. In diesem Sinne sprechen wir von der subjektmäßig modifizierenden Werkzeuglichkeit bei diesen Erscheinungen.

[2] Man könnte das supernaturale quoad subiectum folgendermaßen beschreiben: est virtus independens a potentia reali passiva positive in natura praeexistente, vel est effectus absque tali praeexistentia productus, natura per modum subiecti instrumentaliter cooperante et modificante.

sagen, daß dies deshalb supernaturale quoad subiectum genannt wird, weil *die Natur, als Trägerin der höheren Wirkkraft, in eine übernatürliche Seinsweise erhoben wird.* Die Benennung wäre in diesem Fall von der erhöhten Lage (conditio intrinseca) des Subjektes genommen, zu deren Erreichung in ihm keine angemessene Potentialität vorhanden ist.

Beispiele dieser Übernatürlichkeit sind : *a*) Von seiten Gottes die *Annahme an Kindes Statt* oder die Erhebung der menschlichen Natur in die übernatürliche Ordnung durch den Besitz der Gnade. Man denke daran, was wir soeben von der Qualifizierung der Tätigkeit Gottes gesagt haben. Diese assumptio bedeutet nicht ein Aufgehen im übernatürlichen Sein, sondern den Besitz von höheren Prinzipien im unverändertem natürlichen Sein. Dementsprechend ist auch die Tätigkeit Gottes nicht rein übernatürlich, sondern berührt die Natur, um sie zur Trägerin der Übernatur zu gestalten. Desgleichen die Rechtfertigung des Sünders, die Hervorbringung der Gnade und im allgemeinen die Wirksamkeit der Sakramente bei der Bewerkstelligung ihrer zuerst beabsichtigten Wirkungen. *b*) Die *Belebung eines Leichnams* gehört auch hierher. Die Übernatürlichkeit von seiten des Subjektes ist hier ganz auffallend. Das Subjekt hat zum neuen Sein, richtiger zur Wiederherstellung des früher besessenen Seins nicht nur keine Anlage, sondern ist ihm gegenüber privativ-konträr disponiert. Deshalb tritt es in den Besitz des früheren Lebens nicht kraft seiner natürlichen Lebensfähigkeit, sondern auf Grund des belebenden Einflusses einer äußeren Wirkkraft, die die natürlichen Subjekts-Gegebenheiten des Körpers benützt, um die Seele mit dem Leibe zu vereinigen. *c*) Die *jungfräuliche Empfängnis und Geburt.* Diese Wirkungen können nur unter dem Einfluß einer Kraft hervorgebracht werden, die über die zweiten, geschaffenen Ursachen volle Macht besitzt, so daß sie deren Leistungen in denselben, aber ohne ihr Zutun bewerkstelligen kann. *d*) Weitere Beispiele wären die *Offenbarung der Geheimnisse,* in deren Bestand die Natur werkzeuglich aufgenommen wird (mysteria sec. quid), wie wir dies früher ausgeführt haben ; das Eingießen von *Wissen*, welches in seiner ganzen Ausdehnung natürlicherweise nicht erworben werden kann ; die Annäherung oder Vergegenwärtigung des *Zukünftigen* vor einem Verstand, der dazu nicht eingestellt ist, ist ebenfalls eine so geartete übernatürliche Wirksamkeit. *e*) Man wird endlich die *Dogmen* hierher rechnen, sofern sie zur formalen Erkenntnis der Geheimnisse führen. Dies vermögen sie nicht in eigener Kraft, sondern nur als Werkzeuge des göttlichen

Lichtes, da sie ihrem eigenen Gehalte nach nicht medium in quo dieser Erkenntnis sein können.

2. Es gibt endlich Erscheinungen, die *nur ihren Modalitäten nach in eine höhere, übernatürliche Ordnung hineinragen.* An sich sind sie natürlich und auch bei ihrem Entstehen und Bestehen kann der Natur eine statistikmäßige Rolle zugestanden werden. Sie vermag in ihrer Eigenschaft als Natur in die Gestaltung solcher Bestände einzutreten, sie kann auch solche Erscheinungen hervorbringen, aber nicht in der Weise, wie dies unter dem Einfluß einer höheren Wirkkraft geschieht. In der Natur ist also eine reale passive Potenz zu einem solchen Sein oder zu einer solchen Tätigkeit vorhanden, nur wird sie in der Verwirklichung desselben durch die Naturgesetze, die ihr Sein und ihre Dynamik regeln, gehindert. Die Übernatürlichkeit solcher Erscheinungen besteht daher in der *Erhabenheit über die Naturgesetze.* Nach der inneren Beschaffenheit des Seins und der Wirkkraft bleiben sie im Rahmen der Natur; der tatsächlich über die Naturgesetze hinauswirkenden und ordnenden Kraft und der Zielstrebigkeit nach reichen sie in die übernatürliche Ordnung: *supernaturale quoad modum,* übernatürlich von seiten der Wirkkraft oder der Zielstrebigkeit. Als solche Gegebenheiten haben wir früher die *Gaben der Integrität* kennen gelernt, die nur daraus entstehen, daß der Mensch von dem Zwang gewisser Naturgesetze befreit wird. Deshalb wird zu ihrer Verwirklichung eine von denselben unabhängige Wirkkraft und die Hinordnung zum Ziel eines übernatürlichen Lebens erheischt. Hierher gehören auch die sog. *gratiae gratis datae,* die in einem gewissen Grad auch als parapsychische Erscheinungen auftreten können. In ihrem vollkommenen Sein jedoch und im Dienste der Übernatur sind sie der Modalität nach übernatürlich. Man kann auch einige *sekundäre Wirkungen der Sakramente* hierher rechnen, wie z. B. die Seelenruhe nach der Beichte, oder die Erlangung der Gesundheit nach dem Empfang der letzten Ölung. Die *Offenbarung der natürlicherkennbaren Wahrheiten,* die *Schriftinspiration* (ohne Beimischung von Offenbarung), die *Definitionen der Kirche,* die locutio ex cathedra gehören auch zu dieser Gattung. Die Eingießung des Wissens, welches natürlich erworben werden kann, die Vergegenwärtigung lokal entfernter Objekte und endlich die Dogmen, sofern sie bei der formalen Erkenntnis der Geheimnisse medium quo et ex quo sind, stellen weitere Beispiele dieser Übernatürlichkeit dar.

Wir können das Gesagte schematisch folgendermaßen darstellen.

Generalis divisio esse supernaturalis

- *Supernaturale*
  - *quoad rem:* ab intrinseco: quod non continetur in rationibus seminalibus naturae
    - *quoad substantiam:* ex parte formae vel actus superantis potentiam vel exigentias naturae sive in essendo, sive in operando; ex principiis intrinsecis rei, in quibus nihil invenitur ex natura: supernaturale simpliciter vel purum
    - *quoad subiectum;* ex conditionibus intrinsecis rei, sive antecedentibus, sive consequentibus
      - ex parte potentiae passivae (materiae, subiecti) positive non continentis esse vel effectum producendum, ea tamen per modum subiecti sustentantis vel ad illa instrumentaliter concurrentis: supernaturale mixtum, sec. quid
      - ex parte potentiae passivae privative contrarie dispositae respectu virium naturalium
  - *quoad modum:* ab extrinseco; per aliud; ex adiunctione alicuius principii supernaturalis: quod continetur in rationibus seminalibus naturae, ex eis tamen solum per agens a legibus naturae independens educi potest
    - ex connexione cum aliquo principio supernaturali sec. cognoscibilitatem vel finalitatem
    - ex praeeminentia supra leges naturae esse et activitatem entis participati regulantis

Unseres Erachtens muß die gleiche Einteilung der Übernatürlichkeit in bezug auf Terminologie und Wesenszug auf allen Gebieten beibehalten werden. Es liegt kein Grund vor, davon abzugehen oder den Sinn irgendwo zu ändern. Wir geben unsere Einteilung in zwei Tabellen *a*) für die *Erkenntnisordnung*, und *b*) für den *ursächlichen Einfluß*. In beiden Fällen handelt es sich um einen Vorgang. Bei der Beurteilung desselben sind die Gesetze der actio-passio zu beachten. Man wird daher den übernatürlichen Bestand von beiden Seiten annehmen und bewerten müssen. Von seiten der Tätigkeit (processio activa) kommt hierbei die Qualität des Prinzips und seiner ganzen Ausrüstung in Betracht. Wenn derselben von der Natur nichts beigemischt ist, oder sie rein werkzeuglich benützt wird, haben wir einen in sich übernatürlichen Vorgang von seiten der Tätigkeitsprinzipien (supernaturale quoad rem mit seinen beiden Unterabteilungen quoad substantiam vel quoad subiectum) vor

uns. Ist aber die Wirkkraft nur Stellvertreterin der Naturenergien und benützt sie dieselben zu einer über die Naturgesetze erhabenen Tätigkeitsweise, so ist sie nur nach den Modalitäten ihres Einflusses übernatürlich (supernaturale quoad modum). Von seiten des Produktes (processio passiva) ist das nämliche zu sagen. In der Erkenntnisordnung ist die Seinsvollendung des Verstandes das Ergebnis. Man wird dessen Wert je nach den Erkenntnismitteln beurteilen, die diese Seinsvollendung verwirklicht haben. Ihre Beweiskraft und bindender Einfluß (captivatio intellectus) wird im Satzband (copula) niedergelegt. Durch dasselbe erhält der Begriffskomplex seine Gestaltung und seinen gegenständlichen Seinswert. Weist es also den Verstand auf keine natürlichen Erkenntnisquellen hin, so daß die verbundenen Begriffe bloße Hilfsmittel zur Wahrnehmung des Gegenstandes sind, so ist die Seinsvollendung, die Verbindung des Verstandes mit dem Gegenstand an sich übernatürlich (quoad rem, vel quoad substantiam vel quoad subiectum). Weist aber das Satzband auf natürliche Erkenntnismittel hin, so daß die Seinsvollendung des Verstandes und die Verbindung mit dem Gegenstande durch dieselben möglich ist, tatsächlich aber ganz oder teilweise aus höheren Kraftquellen fließt, so stehen wir vor den relativ übernatürlichen Gegebenheiten der Erkenntnisordnung. Ähnlich müssen wir auch die Tätigkeitsweise anderer Kräfte z. B. des Willens, beurteilen, soweit es sich bloß um eine actio immanens handelt.

In der Ordnung der actio transiens ist das Produkt nicht die Seinsvollendung der Fähigkeit, sondern ein Bestand, dessen Sein mit dem der Ursache gar nicht zusammenfällt. Um den Grad seiner Übernatürlichkeit bestimmen zu können, muß es in sich betrachtet und analysiert werden [1]. Ist in seinen inneren Bestandteilen aus der Natur nichts zu finden, oder tritt sie in dieselben bloß als werkzeuglich ver-

[1] Bei dieser Analyse müssen die aktiven und passiven Naturkräfte (potentia activa et passiva) in Betracht gezogen werden. Sie werden unter dem Namen rationes seminales universae naturae zusammengefaßt (im Gegensatz zu den rationes seminales materiae.

Sie können im folgenden Schema dargestellt werden:

- Potentia naturae
  - activa
    - ex proportione (per modum causae principalis).
    - ex elevatione (per modum superadditionis vel causalitatis instrumentalis).
  - passiva
    - naturalis: subiectum proportionatum formae vel actus.
    - obedientialis
      - ut subiectum modificans esse supernaturale.
      - ut pura materia circa quam esse vel productionis supernaturalis.

wendetes Subjekt ein, so ist die Gegebenheit in sich übernatürlich (supernat. quoad rem, vel quoad substantiam vel quoad subiectum). Ist es aber den inneren Bestandteilen nach wie ein Naturprodukt, oder bewahrt darin die Natur ganz oder teilweise ihre Eigenart, so daß das Produkt nur in gewissen Modalitäten in eine höhere Ordnung hineinragt, so ist es relativ, auf Grund von Beziehung zu äußeren Prinzipien (causa efficiens vel finalis) übernatürlich (supernaturale quoad modum).

4. Das Wunder

Alles, was dem Sein oder der Wirkweise *nach scheinbar oder wirklich über die Natur erhaben*, von ihr unabhängig ist, kann im *weitesten Sinne* Wunder (miraculum) genannt werden. In dieser Fassung gehört unter diesen Begriff alles, was zur Bewunderung anregt [1]. Ein Gegenstand, der die Fassungskraft des Verstandes übersteigt, ist undurchdringlich, vom Schein der Heiligkeit überstrahlt, bewunderungswürdig. Sobald diese Beziehung gelöst wird, oder wenn sie überhaupt nicht vorhanden ist, wenn also der Gegenstand auf der Höhe der natürlichen Proportionen des Verstandes steht, hört die Bewunderung auf und der Gegenstand ist alltäglich, profan [2] und durchsichtig. Im *engeren Sinne* bezeichnet Wunder die *Ordnung der Ursächlichkeit*, in welcher die *Gesetze des esse per se subsistens maßgebend* sind. In dieser Beziehung umfaßt der Begriff die gesamte dynamische übernatürliche Ordnung, die Erhabenheit über die Dynamik der Natur. Die Produkte selbst sind Wirkungen der ureigenen Kraft Gottes; sie sind, sei es in sich, sei es in ihren Modalitäten, nur auf dieselbe zurückzuführen. In diesem Sinne zählt Thomas die Schöpfung zu den Wundern mit der Bemerkung, daß sie nicht in eigentlicher, unübertragbarer Bedeutung so genannt werden kann [3].

[1] I 105, 7.

[2] Die Etymologie des Wortes « Profan » kann zweifach bestimmt werden. Man nimmt Rücksicht auf die Durchsichtigkeit des Gegenstandes, der in seinen inneren Gründen und auch den äußeren Ursachen nach dem Verstand aufleuchtet. Diese Ableitung haben wir in unserem Buche « Heiligkeit und Sünde ... » S. 10 versucht. Tatsächlich aber ist die Bedeutung vom Heiligtum (phanum) genommen, dessen Vorräume und Umgebung prophanum genannt wurden.

[3] I 105, 7 und 3. Er folgt hierin dem hl. Augustin, der Tract. 24 in Joannem (im Brevier als Homilie für den 4. Fastensonntag) sagt: Maius miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus: et tamen hoc nemo miratur. Illud mirantur homines, non quia maius est, sed quia rarum est.

Desgleichen die Rechtfertigung des Sünders [1]. Sie gehört zu den größten Werken Gottes, geschieht aber nach einer Eigengesetzlichkeit, die in die Natur gar nicht hineinreicht. Diese Eigengesetzlichkeit und die Macht Gottes, die auch das strafwürdige, von Gott abgewendete Geschöpf begnadigen kann, erregen im gläubigen Gemüt die höchste Bewunderung [2]. Weil sie aber nicht augenfällig, in die sinnenhaft gegebene Weltordnung eingebaut erscheint, gehört sie nicht zu den Wundern, die wir im eigentlichen Sinne so nennen. Im allgemeinen wird man sagen, daß die Wirksamkeit Gottes nach außen und ihre Produkte, sofern sie *nur Gegenstände des Glaubens sind und sinnenfällig nicht aufscheinen, Wunder im weiteren Sinne* genannt werden können. Sie können von seiten der Angaben der Natur nicht als außerordentliche Erscheinungen kontrolliert und beurteilt werden [3].

Ein unerläßlicher Wesenszug des Wunders ist demnach die *Vergleichbarkeit der Erscheinung mit den Naturkräften.* Denn, wie Thomas bemerkt [4], jedes Ereignis ist im Vergleich zur Allmacht Gottes winzig, so daß wir auf diese Weise zum Begriff des Außerordentlichen, Bewunderungerregenden nicht gelangen können. Dies ist nur dann möglich, wenn die Erscheinung so hervorragend ist, daß sie die Proportionen der Natur übersteigt. Die Ursache muß in ihrem Seins- und Kraftgehalt über die Wirkung erhaben, oder ihr mindestens gleichgestellt sein. Ist also die Wirkung über die Naturkräfte erhaben, so muß ihre Ursache in einer höheren Ordnung gesucht werden. Über der Natur steht aber Gott allein, so daß die Hervorbringung durch Gottes Kraft ein Wesenszug des Wunders sein muß. Gottes Macht in ihrer allgemeinen seinsverleihenden Eigenschaft genügt hierbei nicht. Die *Artbestimmung* selbst muß göttlichen Ursprungs sein. Dies nicht in dem Sinne, als wenn die Erscheinung eine Teilnahme am gotteigenen Sein darstellen würde. Es genügt hierzu, wenn ein Abbild der göttlichen Schöpferkunst

[1] I-II 113, 10.

[2] I-II 113, 9. Wunderbar schön wird dies in der Kollekte des 10. Sonntags nach Pfingsten ausgedrückt: Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas.

[3] So ist beispielsweise die transsubstantiatio nicht kontrollierbar. Keine naturwissenschaftliche Analyse vermag die Spuren einer Wesensverwandlung zu entdecken, geschweige denn dieselbe in sich festzustellen. Deshalb gehört dieser Vorgang einer Ordnung an, die mit der Natur nichts gemein hat. Demgegenüber ist die jungfräuliche Empfängnis und Geburt der Naturkontrolle unterworfen und, wenn auch, als eigentliches Geheimnis, Gegenstand des Glaubens, doch als Erscheinung in bezug auf die Erkennbarkeit nur der Modalität nach übernatürlich.

[4] I 105, 8.

aufleuchtet. Man darf hierunter keinen bloßen äußeren Einfluß Gottes verstehen. An die innere Gestaltung der Wirkung muß man vor allem denken, an eine Wirkung, welche die Natur entweder einfachhin, oder von seiten des Subjektes und nach den Modalitäten nicht zu stande zu bringen vermag. Diese innere Gestaltung ist in der Kunst der Natur nicht vorgebildet, weil sie zu deren Verwirklichung nicht die Macht besitzt. Aus diesem Grunde kann man sagen, daß das Wunder ein Ereignis ist, welches in der Natur samenhaft nicht begründet, in deren rationes seminales nicht enthalten ist. Die Einteilung und die verschiedenen Grade des Wunders müssen sich demnach nicht nach der Wirkkraft Gottes, sondern nach der inneren Beschaffenheit der Erscheinung richten.

Es dürfte *kaum zulässig* sein die Übernatürlichkeit des Wunders einfachhin in den Bereich des *supernaturale quoad modum* zu verweisen und darauf zu beschränken. Es gehört zweifelsohne dorthin in bezug auf die Erkennbarkeit. Aus dem Beweis, daß ein Ereignis nicht auf die Naturkräfte zurückzuführen ist, folgt indirekt dessen Übernatürlichkeit in sich und in bezug auf seine äußeren Ursachen. Denn, unbekümmert um den (metaphysischen, physischen, moralischen) Sicherheitsgrad, läßt sich wissenschaftlich ein Zweifaches ermitteln:

a) *Die Ursache ist über die Natur erhaben, von ihr, von ihren Gesetzen unabhängig,* da das Ereignis ganz anders auftritt, als die Naturerscheinungen. Wie sie in sich beschaffen ist, kann man nicht bestimmen, da die Wirkung nur ein ungewöhnliches Ereignis darstellt, sonst aber innerhalb der Grenzen der Natur verbleibt. Die herrliche Erscheinung Christi auf Tabor zeigte einen neuen, ungewöhnlichen Zustand seines Körpers. Sein Wandeln über dem Meer, die Sättigung der Fünftausend, die Heilung der Kranken usw. waren außerordentliche Ereignisse; aber ihrem Sein nach gingen sie über die Grenzen der Natur nicht hinaus. Deshalb bleibt die Ursache in sich wissenschaftlich unerkannt und Gegenstand einer anderen Erkenntnisordnung. In dieser Hinsicht können wir sagen, daß das Wunder als sinnenhaftes, in die Natur eingebautes Ereignis, wenn auch nicht direkt, wohl aber auf einem Umweg (indirekt) zur Anerkennung einer übernatürlichen Ursache zwingt und somit ein supernaturale quoad modum *in ordine cognoscibilitatis* ist.

b) Die Ursache erweist sich aber nicht einfachhin über die Natur erhaben. So viel läßt sich aus der Analyse der außerordentlichen Erscheinung ermitteln, daß sie positiv von der Natur nichts zu Leihe

nimmt, weder an aktiver, noch an passiver Potenz. Das allgemeinste Naturgesetz des an die Potenz gebundenen Aktes, sowie auch die Beherrschung der ganzen Dynamik durch die Notwendigkeit der regelmäßigen, kontinuierlich aufeinander folgenden Verwirklichung treten hier ganz in den Hintergrund, ja die Freiheit von dieser Art des Werdens ist der meist charakteristische Zug des außerordentlichen Geschehens. Wir müssen direkt sagen, daß die ganze Kraft unserer wissenschaftlichen Beweise gerade davon abhängt, daß wir die Unterdrückung dieses Gesetzes feststellen. Aber dabei müssen wir mit der gleichen wissenschaftlichen Sicherheit feststellen, daß die in sich unerkannte Wirkkraft sich an die Natur anlehnt und deren Gegebenheiten nicht als selbständige, sondern als werkzeugliche Bestände benützt. Man könnte sagen, daß sie sich *den Naturgegebenheiten anpaßt und somit ihre unendliche Energie auf die Hervorbringung jener Erscheinungen einschränkt, die im Rahmen der entsprechenden Naturgegebenheiten möglich sind.* In dieser Form erscheint die Ursache als die Wirkkraft eines Künstlers, der über die Natur Anordnungen treffen kann, die diese selbst zu treffen oder zu verwirklichen nicht imstande wäre. Das Wesen, die Übernatürlichkeit und die Grade der letzteren können infolgedessen nicht nach der Wirkkraft des Wunders bestimmt werden. Hierbei kann nur deren konkrete Erscheinung maßgebend sein, insofern sie nämlich die Naturbestände zur Hervorbringung der außerordentlichen Erscheinungen benützt. Somit sind wir bei der allgemeinen Einteilung des Übernatürlichen angelangt, die auch auf das Wunder unverändert anzuwenden ist. Ist also das Wunder für die Erkenntnisordnung seinem Wesen nach nur der Modalität nach übernatürlich, so ist es in Anbetracht der inneren Beschaffenheit der Erscheinung und infolgedessen der von ihr gleichsam artbestimmten Wirkkraft (in dem Sinne, wie wir dies oben von der Tätigkeit Gottes im allgemeinen gesagt haben) *dreifach: quoad substantiam, quoad subiectum, quoad modum.*

Den Sinn dieser Ausdrücke haben wir hinlänglich erklärt, so daß wir uns mit der *schematischen Darstellung* der übernatürlichen Dynamik begnügen können. Wir wollen zunächst die *Wirkkraft Gottes* (actio Dei active accepta) in den verschiedenen Formen betrachten, sofern sie sich an die Natur anlehnt oder sich von derselben unabhängig betätigt. Dann werden wir von den Wirkungen diejenigen übersichtlich darstellen, die *Wunder im eigentlichen Sinne* sind.

Conspectus modorum, sec. quos actio Dei ad extra exercetur

- Actio Divina active accepta
  - prout excludit omnem cooperationem naturae : creatio
  - prout includit cooperationem naturae
    - accommodando se ad rationes seminales naturae : conservatio, gubernatio : Deus ut auctor naturae
    - operando extra ambitum rationum seminalium : Deus ut auctor gratiae
      - *quoad rem*
        - *quoad substantiam :* elevando vel transformando naturam in alium statum vel modum essendi vel generaliter : agendo ea, quae tota natura sec. suas potentias activas et passivas producere non potest : beatificatio animae (in visione beata) ; glorificatio corporis ; transsubstantiatio ; raptus ; prophetia futurorum contingentium, revelatio mysteriorum simpliciter ; positio duorum corporum in eodem loco ; mutatio motus univerversalis
        - *quoad subiectum :* utens natura, ut subiecto, educendo de eius potentialitate actum in eadem non contentum vel ad quem privative contrarie est disposita : gratificatio viae (per gratiam habitualem) vel gloriae (per lumen gloriae) ; obumbratio ad conceptum virginalem ; resuscitatio mortui ; illuminatio caeci nati ; revelatio mysteriorum sec. quid
      - *quoad modum :* utendo viribus naturae praeter vel contra ordinem legum naturae : inspiratio hagiographica ; revelatio mysteriorum in sensu lato ; subitanea curatio morborum.

Conspectus miraculi quantum ad gradum supernaturalitatis

- Miraculum : supernaturale
  - quoad rem: ex principiis intrinsecis eventus
    - *quoad substantiam:* cuius actus vel forma non continetur in rationibus seminalibus naturae; eventus, in cuius principiis intrinsecis natura non invenitur, nisi per modum materiae circa quam vel in qua; quaecumque ad naturam pertinent in alio omnino statu vel modo essendi inveniuntur in eventu; ad quod efficiendum nulla virtus invenitur in tota natura : glorificatio corporis; duo corpora esse simul in eodem loco; partus virginalis; resurrectio ex mortuis propria virtute
    - *quoad subiectum:* cuius potentia passiva non est nata, vel contrarie disposita ad educendum vel portandum talem actum; eventus, in quo natura invenitur per modum subiecti, quin tamen ad actum vel formam producendam ex sua nativa potentialitate aliquid conferat : conceptus virginalis; resuscitatio mortui; illuminatio caeci nati
  - *quoad modum:* eventus, cuius principia intrinseca naturalia sunt, produci tamen non potest, nisi per agens independens a legibus naturae; quod continetur in rationibus seminalibus naturae quoad substantiam, sed non quoad modum producendi, i. e. sec. elevationem supra legem successivae actuationis : curatio subitanea morborum; saturatio quinque millium hominum paucis panibus; ambulare supra mare.

(*Schluß folgt.*)

Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers

Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Meßerklärungen

Von Universitäts-Professor Dr. Adolf KOLPING (Münster / Westf.)

(Schluß)

e) Das Memento vivorum in der nachamalarischen Zeit.

Erstmals in einzelnen Handschriften der von Alkuin besorgten Ausgabe des Gregorianischen Sakramentars, so in dem der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts angehörenden Ottobonensis [1], findet sich der Einschub : *pro quibus tibi offerimus vel.* Er setzte sich seit dem 10. Jahrhundert rasch durch. Während PSEUDO-ALKUIN [2] noch den alten Text hat, lesen wir in der auf Pseudo-Alkuin, wenn nicht auf REMIGIUS VON AUXERRE fußenden Notiz des PETRUS DAMIANI um die Mitte des 11. Jahrhunderts den neuen Kanon-Text inmitten von Ausführungen, die in den früheren Expositiones Missae gerade das offerunt erklären sollten. Die späte Notiz des BERNOLD VON KONSTANZ ist als der Versuch des gelehrten Liturgiehistorikers und Rubrizisten zu werten, der die alte Form aufrecht erhalten will, obwohl die Praxis längst in aller Breite die mächtigere Stütze der neuen Form geworden war.

Welches war der Grund für den Einschub ?

THALHOFER-EISENHOFER [3] möchten das Schwinden der Naturaloblation, die der Text offerunt voraussetzt, dafür verantwortlich machen. JUNGMANN [4] weist dies ab, weil zur Zeit des Aufkommens dieses Zu-

[1] JUNGMANN II, 204.

[2] « Das Fehlen des Einschubs war eine allgemeine Eigentümlichkeit des Zisterzienserritus bis 1618 » (JUNGMANN II, 204 Anm. 44).

[3] EISENHOFER, Liturgik II, 166 : « Als die Verlesung der Dyptichen und die Oblation des Volkes verschwanden, blieb die alte Formel als Memento bestehen. Jetzt ward auch, um den veränderten Umständen Rechnung zu tragen, im ‚Memento vivorum' vor ‚qui tibi offerunt', welches die Naturaloblation voraussetzt, die Formel : ‚pro quibus tibi offerimus' eingeschoben. »

[4] II, 204.

satzes die Oblation durchaus noch in Blüte stehe. Er sieht vielmehr darin den Ausdruck, daß die alte Form für eine Zeit, in deren Meßfeier der Priester sich durch Sprache und räumliche Stellung schon viel stärker aus dem Volke gelöst habe, zu kühn schien. Doch läßt er auch die Möglichkeit zu, daß in der Zeit des aufsteigenden Stiftungs- und Stipendienwesens die Rücksicht mitgewirkt habe, daß der Priester selbst Stellvertreter für die sein mußte, deren Namen am Altare zu nennen waren, die aber nicht zugegen sind. M. Righetti faßt, wie auch schon Autoren, die dem Papst Benedikt XIV. bekannt waren [1], das vel, das nach anderen [2] im Sprachgebrauch der Zeit schlicht für et stehen kann, als rubrizistische Glosse — Benedikt XIV. kennt Missalien, die das vel auch als solche kenntlich machen — die die beiden Formeln ursprünglich je nach der Lage dem Zelebranten zur Verfügung stellen soll.

Praktische rituelle Notwendigkeiten müssen wohl die Doppelformel hervorgebracht haben. In Hanc-igitur-Formeln finden wir eine ähnliche Erscheinung. Dort wird die Oblation nicht immer [3] bezeichnet als von dem dargebracht, dessen Gabe sie war, sondern manchmal tritt anstelle der dritten Person Singularis oder Pluralis für den Offerens die erste Person Pluralis [4]. Dieser Plural bezeichnet den Zele-

[1] Mario Righetti, Storia Liturgica (Mailand), bislang 3 Bände (1945, 1946, 1949). Benedikt XIV., De ss. sacrificio Missae II, 13, 14.

[2] Felix Rütten, Philologisches zum Canon Missae. Stimmen der Zeit, Jg. 68 (1937), S. 50, übersetzt vel mit « und ». Auch Jungmann II, 204 Anm. 46 scheint mit Berufung auf H. Ménard (PL 78, 275 D) dem zuzuneigen, ebenso schon Benedikt XIV., De ss. sacrif. Missae II, 13, 13.

[3] Heute heißt die Oblatio, die Gott gnädig annehmen soll, die des Klerus und der ganzen Gottesfamilie (siehe unten II, 3). Früher wurde aber die Oblation auch nach Einzelnen benannt (Einzelheiten bei Jungmann II, 222 ff.).

[4] Noch im hadrian. Sacr. Gregorianum (Lietzmann 200, 4) liest man in der Messe ad sponsas velandas: Hanc igitur oblationem famulorum tuorum, quam tibi offerunt pro famula tua *illa*, quam perducere dignatus es ad statum mensurae et ad diem nuptiarum, pro qua maiestati tuae supplices fundimus preces, ut eam propitius cum viro suo copulare digneris, quaesumus domine ut placatus. In dem fränkischen Gelasianum, wie es uns in dem aus dem 10. Jahrh. stammenden Codex Fuldensis (Ausg. Richter-Schönfelder, Fulda 1912) entgegentritt, lesen wir von den Opfernden in der 3. P. Plur. (Nr. 2609) und 3. P. Sing. (Nr. 2628). Wo offenbar der Klerus selbst Träger der Oblation ist, lesen wir 1. P. Plur., so in der Messe super Episcopum defunctum (Lietzmann 224, 3), wo kein Zusatz zu oblatio steht: Hanc igitur oblationem, quam tibi offerimus pro commemoratione depositionis animae famuli et sacerdotis tui *illi* episcopi, quaesumus domine ut placatus accipias ... diesque nostros ... Obwohl die Formel gegen Ende den gregorianischen Typ zeigt, hat sie aber nicht zu oblatio den doppelten Genetivus possessoris aufgenommen, den Gregor d. Gr. (Jungmann II, 225) eingefügt hat, bezeichnet aber auch nicht sonst näher die Spender der Oblation, weil diese eben

brans mit seiner Assistenz oder ist von singularischer Bedeutung und steht für den Zelebranten selbst (vgl. ministerio sacerdotalis officii). H. ELFERS [1] hat für die HIPPOLYT zugeschriebene [2] « Apostolische Überlieferung » aufmerksam gemacht, daß das « Wir » des offerimus Bischof und Klerus seien, die die Hände auf die Oblation legen. Das auf den

der Klerus oder die betreffende Kirche waren. Noch deutlicher weist auf den Klerus als Oblationsträger das Hanc igitur ebenda (Nr. 199, 4) in Ordinatione Presbyteri : Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, quam tibi offerimus in die hodiernae sollemnitatis, quo nobis indignis sacerdotalem infulam tribuisti, quaesumus domine ut placatus accipias : et tua pietate conserva, quod es operatus in nobis. Diesque nostros in tua pace dispone. Eine Parallele zu diesem offerimus des Klerus bietet das offerunt der Hausgemeinschaft Gottes in dem fränkischen Sacramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung des Cod. Sangall. No. 348 (Lit.gesch. Qu. 1/2, ed. K. MOHLBERG, 2. Aufl., Münster 1939) in der 1. Messe am Gründonnerstag (ad reconciliandum 93, 498) : Hanc igitur oblationem domine cunctae familiae tuae, quam tibi offerunt ob diem ieiunii cenae dominicae, in qua dominus noster Jesus Christus tradidit discipulis suis corporis et sanguinis sui mysteria celebranda quaesumus domine placatus intende, ut per multa curricula annorum salva et incolumis munera sua tibi domino mereatur offerre diesque nostros in tua pace. In der nachfolgenden Missa Crismale (94, 506) lautet es so : Hanc igitur oblationem famulorum famularumque tuarum, quam tibi offerunt ob diem, in qua dominus noster Jesus Christus ... Endlich in der Missa sero (95, 517) lautet es wie heute im Missale am Gründonnerstag : Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quam tibi offerimus ob diem in qua dominus noster ... Hier umfaßt das « Wir » Klerus und Volk ; das Gebet ist bestimmt für den Gemeindegottesdienst, nicht für besondere Anliegen. In der dort im Anhang beigegebenen Missa, quam sacerdos pro semetipso debet canere (B 17) haben wir ebenfalls keinen näher bestimmenden Genetivus possessivus bei oblatio, weil das schon genügend in der 1. Pers. Sing. ausgesprochen ist : Hanc igitur oblationem, quam tibi offero omnipotens deus, ego inutilis servus tuus pro fragilitate corporis mei ... Über die singularischen Formen im Leonianum vgl. JUNGMANN II, 280 Anm. 65). In der Votivmesse pro Regibus (Cod. Fuld. RICHTER-SCHÖNFELDER Nr. 1941) heißt es, das pro quibus tibi offerimus des Memento vivorum gut beleuchtend : Hanc igitur oblationem famulorum tuorum ILL., quam tibi ministerio sacerdotalis officii offerimus pro eo quod ipsis potestatem regiam conferre dignatus es ...

[1] H. ELFERS, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, S. 203 ff. (Paderborn 1938). Der Text bei Hippolyt lautet (ed. Quasten Flor. Patr. VII, I, S. 39) : Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Es ist der Bischof, der zusammen cum omni presbyterio (S. 29) die Hände auf die oblatio, die oblatio sanctae ecclesiae (S. 30) legt, und eben diese Amtspriesterschaft spricht in dem Wir. Aus gleicher Anschauung heraus läßt Amalar den Priester die Doxologie am Ende des Kanons so verstehen (III, 26. 1146 A) : Elevo praesentia munera ad te, ego indignus sacerdos, et diaconus vice praepositorum et auditorum, quia tibi ab omni Ecclesia tua omnia bona deputantur.

[2] Gegen ELFERS' und anderer Verteidigung der Urheberschaft Hippolyts vgl. neuerlich H. ENGBERDING O. S. B. in den Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg, vol. I (Rom 1948).

Klerus gehende Nobis quoque peccatoribus [1] hält sich auch im Rahmen dieser Vorstellungen, daß der Zelebrans mit der ihn umgebenden Assistenz als die von Gott bestellten Liturgen Vertreter oder Sprecher der Ecclesia sind. Sie konnten sich auch als Vertreter in der Gabendarbringung betrachten. Die ausdrückliche Erwähnung des Volkes als der Opfernden ist zum mindesten beim Unde et memores nicht ursprünglich, wie wir aus der « Apostolischen Überlieferung » und auch noch aus AMBROSIUS De sacramentis IV, 6 [2] entnehmen müssen. Sie erwuchs aus der reicher werdenden persönlichen Teilnahme des Volkes an der Meßfeier *durch die Oblation.* Wo die, in deren Namen oder für deren Anliegen das Opfer dargebracht wurde und nach denen es deshalb auch noch benannt ist [3], nicht persönlich anwesend sind, tritt als Vollzieher des Oblationsaktes das Wir des Klerus ein, und so kommt die Formel pro quibus tibi offerimus neben die qui tibi offerunt. Das vel wäre dann rubrizistische Glosse.

Aber das ist jedenfalls auch richtig, daß im Memento vivorum in der Folgezeit gerade dieses vorgesetzte pro quibus tibi offerimus benutzt wird, um das Ministerium des Klerus und in weiterer Entwicklung besonders die Konsekrationsgewalt des zelebrierenden Priesters mit dem gebührenden Nachdruck von dem Opfern der Gläubigen abzusetzen und hervorzuheben. Wir beobachten, daß die ursprüngliche Formel auch sogar getilgt wird [4].

Für den Zeitabschnitt, auf den sich unser Bericht beschränkt, sind in der Folge Äußerungen über das Memento vivorum ohnehin sehr selten. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts haben wir in der Expositio in canonem Missae des ODO VON CAMBRAI († 1113) und in der Schrift De sacramento altaris des von Odo abhängigen STEPHAN DE BAUGÉ, Bischofs von Autun († 1136), im Unterschied zu der Masse der nur allegorisch sich mit der Messe beschäftigenden Schriften wortexege-

[1] JUNGMANN II, 303.

[2] De sacramentis IV, 6 (ed. Quasten Flor. Patr. VII, 3, S. 161) : Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum adscensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae ; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias . . .

[3] Siehe oben S. 149 in der Messe pro Regibus.

[4] JUNGMANN II, 204 Anm. 46. Dieses Ausmerzen ist aber, wie dort ersichtlich, spät überliefert ; es entstammt sicherlich dem Empfinden, daß das offerunt zu kühn sei. Es zeigt aber auch, daß man damals nicht von der sprachlichen Härte beeindruckt wurde, auf die BENEDIKT XIV., II, 13, 14 bei solcher Lesart hinweist.

tische Erklärungen, die beim Memento vivorum nun auch den Zusatz pro quibus tibi offerimus vel in den Kreis der Darlegungen einbeziehen. Odo und Stephan greifen auf die Gedanken zurück, die Florus vorgebracht hatte, ohne daß sie seine Formel übernehmen. Aber wie schon PETRUS DAMIANI sich in die Notwendigkeit versetzt sah, die Gemeinschaftsform des Stundengebetes auch dort zu rechtfertigen, wo das Stundengebet von dem Eremiten allein oder zu zweien und nicht mehr im Chor der Kirche verrichtet wurde, so müssen diese beiden Dogmatiker der Liturgie sich Gedanken machen, wie bei den Missae solitariae [1] die Gemeinschaftsform berechtigt ist. Wie Damianis Worte, so haben auch diese frühscholastischen Schriftsteller zu einschlägigen Problemen heutiger liturgischer Reformwünsche ein beachtliches Votum zu geben [2].

ODO VON CAMBRAI [3] nennt die Anwesenden adstipulatores et cooperatores ; die körperlich Anwesenden heißen Mitarbeiter bei den Mysterien. Bei der Konfizierung so großer Mysterien weiß er sich auf die Mithilfe der versammelten Menge angewiesen ; das Orate fratres hatte darum gebeten. Aber die solitären Messen, die zumal in den Klöstern gehalten werden, erfordern noch eine weitere Erklärung. Offenbar gibt Odo diese Erklärung nach den gewohnten Reden der Mönche wieder, wenn er die Zelebranten dieser Messen sagen läßt, « sie grüßten in der Kirche die Kirche und im Leibe redeten sie den ganzen Leib an. In der Kraft der ganzen Gemeinschaft werden die heiligen Mysterien in der Kirche durch die Gnade Gottes hergestellt » [4]. Unter den

[1] Darunter verstand man Messen ohne jeden Ministranten (vgl. JUNGMANN I, 272 und 285 ; ferner unten S. 152 Anm. 5 die Bemerkung bei STEPHAN DE BAUGÉ : quod si . . . nulli sint praesentes, ut in missis solitariis).

[2] Auch Petrus Damiani und sein Schriftchen Dominus vobiscum will bei Verhandlung dieser Reformwünsche gehört werden (vgl. *meine* Ausgabe von Dominus vobiscum).

[3] Expositio in canonem Missae (PL 160, 1056 D) : Secunda (periodus) . . . pro praesentibus se accingit qui sunt sacrificii adstipulatores et cooperatores. . . . Memento quidem . . . id est omnium catholicae fidei cultorum, tum masculorum quam feminarum, et omnium circumastantium, scilicet qui corporaliter adsunt, sanctorum cooperatores mysteriorum. Neque enim tanta sufficio sacramenta conficere, nisi collectae multitudinis adjutus oratione, quam prius etiam sum adhortatus ad orationes, dicendo : Orate, fratres.

[4] Ebenda (1057 B). « Et omnium circumstantium. » Cum primitus missae sine collecta non fierent, postea mos inolevit Ecclesiae, solitarias et maxime in coenobiis fieri missas. Et cum non habeant quam pluraliter collectam salutent, nec plurales mutare possunt salutationes, convertunt se ad Ecclesiam, dicentes se Ecclesiam in Ecclesia salutare, et in corpore totum corpus alloqui, et virtute totius communionis in Ecclesia confici sancta mysteria per gratiam Dei, . . . secundum quem sensum in hoc loco circumastantes accipiuntur omnes ubique fideles.

Umstehenden werden nun, ähnlich wie schon in der Gegenschrift Dom. vobisc.[1], alle Gläubigen auf Erden verstanden. Wo Personalbezeichnungen nicht mehr auf tatsächlich vorhandene Teilnehmer anzuwenden sind, sehen wir, wie sich die Erklärung dann auf die virtuelle Teilnahme der Gesamtkirche beruft. Nicht mehr die Teilnahme durch Oblation, sondern bloß noch durch die Wünsche und Gebete ist der Titel, auf den hin von den Laien ein Darbringen des eucharistischen Opfers ausgesagt wird[2]. Am Kommunizieren nehmen die Laien auch nicht mehr real teil ; an Stelle dieser Besiegelung des im Opfer zwischen Gott und den Menschen geschlossenen Bundes tritt der Friedenskuß, der bereits bei Innozenz I. Ausdruck der Zustimmung des Volkes zur heiligen Handlung war[3]. Von einem Hinweis auf die Teilnahme an Christi Priestertum hören wir bei Odo nichts mehr.

Stephan de Baugé, der auch eine allegorische Meßdeutung bringt[4], gibt c. 13 und 17 dogmatische und moralische Erläuterungen[5]. Er

[1] Siehe oben S. 88 Anm. 1.

[2] Ebenda (1057 D) : « Pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt. » Non solum sacerdotes et clerus, qui secundum diversos gradus divinis occupantur officiis, offerunt, sed etiam audientes, qui votis et orationibus assistunt cooperantes, et osculo pacis tanquam communicant, confirmantes quod actum est.

[3] Innocentius I. an Dezentius, Ep. 25, 1 (PL 20, 553) : per quam constet populum ad omnia ... praebuisse consensum ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrentur. Über die Pax als eine Art Kommunionersatz vgl. Jungmann II, 394 f.

[4] De sacramento altaris c. 18, im Anschluß an Amalar und Ivo von Chartres.

[5] C. 13 (PL 172, 1289 B) : Item sciendum est quod si unus tantum sit praesens, vel nulli sint praesentes, ut in missis solitariis, non ideo mutantur quae pluraliter solent fieri orationes. Primo enim non solebant missae celebrari sine collecta fidelium multitudine. Postea mos inolevit, missas sicut monachos celebrare solitarias, quod eis concessum est ex indulgentia. Inde etiam saeculares consueverunt missas cantare privatas. Tunc fiunt salutationes ad omnes fideles qui assistunt, quasi praesentes fide et caritate sacramentis communicantes. Quotquot enim sunt de corpore Christi, quod est Ecclesia, salutantur : et eorum suffragia postulantur, quorum fides per gratiam Dei adjuvat fieri tanta mysteria. Nec est aliquis fidelium qui non sit particeps sacramentorum. Qui enim a corpore praecisi sunt quod est vera vitis, qui sunt palmites et putrida membra, ab hoc sacramento sunt alieni. A capite enim in totius corporis membra, a vite in palmites effunditur humor salutaris totum corpus vivificante gratia Dei. Ita uno praesente sacerdos plures alloquitur et salutat, quia praesens astat omnis Ecclesia. Singula enim membra sibi invicem et capiti et corpori cohaerent quandiu vegetantur Spiritu Dei. Inde est quod non solum sacerdotes et clerus, qui secundum dispensationem ministrorum diversis officiis occupantur, aut divinis laudibus hoc sacrificium offerunt : etiam ad audientes osculo pacis communicantes cooperantur, et omnes ubicunque sint fideles, nulli separantur, nisi qui a corpore Christi praeciduntur (1289 D). Omnia enim membra huius corporis quandiu sibi cohaerent

setzt sich ausführlich mit den Privatmessen auseinander und begründet deren Gemeinschaftscharakter mit der Verbundenheit, in der alle lebendigen Glieder des Leibes Christi miteinander stehen. Der Eine alle lebendigen Christen belebende Heilige Geist, der sich in ihnen durch den Glauben und die Liebe äußert, ist das Wesen dieser Verbundenheit [1]. Die Glieder der Kirche stellen gleichsam « eine Person » dar. Gegenüber der seinsmäßigen Verbundenheit und Anteilnahme aller Christgläubigen ist die auch bewußtseinsmäßig betätigte Teilnahme der anwesenden Christen nur ein besonderer Ausdruck dieser grundsätzlichen Verbundenheit.

Stephan, der das Memento vivorum ebenfalls mit den beiden Formeln las, erklärt hierzu die verschiedene Art [2], wie man von dem zelebrierenden Klerus und den anwesenden Gläubigen das Opfern aussagen müsse. Offerimus re : ipsi offerunt fide et devotione, lautet seine Formel. Die einen stellen die Mysterien her, die anderen lösen

glutina caritatis, sunt quasi una persona : Qui dividuntur ab hac unitate, et ejiciuntur a sacramentorum communione, alieni sunt a Christi regno et Ecclesia.

[1] Vgl. aus derselben Zeit Rupert von Deutz, De divin. off. II, 6 (PL 170, 38 D) zum Te igitur : Illic inquam jam in prima actione commemoratio omnium fit, quorum idem sacrificium, quique illi vera similitudine conveniunt in eo, quod cum sint multi, sic per unam fidem unumque spiritum in unum corpus Ecclesiae sunt conjuncti, quomodo panis ille de multis confectus est granis, et vinum illud de multis confluxit acinis. Hi autem sunt non solum apostoli et martyres, sed et omnes fideles, illorum meritis sperantes, hoc sibi proficere ad salutem, quibus iam proficit ad honorem. Igitur quomodo [quoniam] et scriptum est : « Alienigena non vescetur ex eis, quoniam sancta sunt » (Ex. 29) ; solum illum assumimus ad esum huius Agni qui nostrae conjunctus est domui (Lev. 22), scil. omnem domesticum fidei (Gal. 6), a principe usque ad plebeium, ab apostolo usque ad publicanum.

[2] De sacramento altaris c. 13 (PL 172, 1288 D) : Pro eis omnibus supra memoratis offerimus sacrificium laudis, et ipsi offerunt Deo : referendo gratiarum actiones qui per Filium suum a nobis voluit laudari, benedici et glorificari. Offerimus re : ipsi offerunt fide et devotione. Offerimus sacramenta conficiendo, ipsi offerunt vota solvendo, immolant sacrificium laudis, et reddunt Altissimo vota sua. Adjuti virtute sacramenti comprimunt ipsi vitia et peccata, in aedificando et Deo vovendo virtutes et bona opera. Offerimus vinum et oblatam, ipsi offerunt mentem sanctam et devotam. Itaque offerimus pro nobis, et pro ipsis : ipsi pro se et pro nobis. Unde superius postulavimus eorum orationibus adjuvari, dicentes : « Orate pro nobis ». Sciendum autem est quod ubi oravimus pro tota Ecclesia, rogavimus et pro istis. Specialiter tamen familiares absentes, et praesentes et alios assistentes memoramus, ut circa eos augeatur nostrae devotionis affectus. Unde quos cariores habemus, hoc loco nominare solemus. Potest autem esse repetitio generalis orationis, ita : « Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, omnium scilicet fidelium corporaliter absentium et hic assistentium. ... Dann folgt die S. 152 Anm. 5 zitierte Stelle.

ihre Gelübde ein und «schlachten» das Opfer des Lobes, indem sie Gott danksagen durch Christus unsern Herrn. Gott will ja durch Seinen Sohn von uns gelobt, gepriesen und verherrlicht werden. Stephan gebraucht diese Formulierung wie auch Amalar von Metz, der als der Anwesenden Opfer das Lob bestimmte, im Anschluß an die Präfation. Sie ist Aufruf und Ausdruck, daß «das Volk seine Gesinnungen des Lobes, der Bitte, Sühne und Danksagung mit den Gesinnungen oder der inneren Absicht des Priesters, ja, des Hohenpriesters selbst, zu dem Zwecke vereinigt, daß sie in der eigentlichen Darbringung des Schlachtopfers auch durch den äußeren Ritus des Priesters Gott dem Vater entboten werden»[1]. Ohne Erwähnung des Priestertums der Getauften haben wir sachlich bei Stephan de Baugé genau wie in der Liturgie-Enzyklika die Lehre über eben dieses sich auch kultisch auswirkende Priestertum.

Hierzu versäumt Stephan nicht hervorzuheben, was Amalar so sehr am Herzen lag, daß das äußere kultische Tun auch Ausdruck der inneren Opfer sei. Nur so kann «jene Darbringung, durch die in diesem Opfer die Christgläubigen dem Himmlischen Vater das Schlachtopfer darbringen, ihren vollen Effekt erreichen»[2]. «Unterstützt durch die Kraft des Sakramentes, bezwingen sie ihre Leidenschaften und Sünden, wenn sie Tugenden und gute Werke zustandebringen und Gott geloben.» Dabei symbolisiert der Wein nicht mehr wie seit den Tagen Cyprians und seines Briefes an Caecilian Christus, sondern «das heilige, hingabebereite Gemüt» der Gläubigen[3].

[1] MD 92. [2] MD 97.

[3] Mit Berufung auf das Wir in offerimus, das als Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft verstanden wurde, suchte man nachzuweisen, daß Exkommunizierte und offenbare Häretiker nicht gültig die Eucharistie konfizieren, eine Ansicht, die erst in der Hochscholastik ganz überwunden ist. Die *Summa Sententiarum* (gegen Mitte des 12. Jahrh.) schreibt tr. VI c. 9 (PL 176, 146 BC): Nullus enim in ipsa consecratione dicit: «offero», sed «offerimus» ex persona totius Ecclesiae. Cum autem alia sacramenta extra Ecclesiam possint fieri, haec numquam extra, et istis magis videtur assentiendum. Aus der aktiven Teilnahme stellte man auch die Frage, ob die schweren Sünder sündigen, wenn sie bei dem eucharistischen Opfer zugegen sind. Giraldus Cambrensis († ca. 1222), Gemma eccl. d. I c. 50 (ed. Brewer II, 140. London 1862): Utrum vero peccent mortaliter qui sunt in suburbio, nave videlicet et choro ecclesiae, qui cum ministris altaris tantum per devotionem et consensum debent corpus Christi conficere, et spiritualiter etsi non sacramentaliter sumere, non diffinio. Multum tamen eis timendum est, qui cum adhuc sint membra diaboli, quod intersunt confectioni corporis Domini, cum cathecumensis etiam sanctis non liceat interesse. Die Stelle verdanke ich Holböck.

Ehe wir jedoch mit Innozenz III. unseren Überblick beschließen, seien aus der weitschichtigen Literatur der Meßerklärungen [1] die Bemerkungen hervorgehoben, die für unser Thema einschlägig sind und zugleich in ihrer Dürftigkeit zeigen, daß das Schwergewicht der Meßerwägungen in unserem Zeitraum dem Vorgange Amalars entsprechend offenbar nicht der priesterlichen Betätigung der Gläubigen zugewandt war.

Honorius von Autun († zwischen 1145 bis 1152), der noch genauere Ausführungen über die Gabendarbringung des Volkes macht [2], spricht da, wo er die sieben Arten von Opfern im Mosaischen Gesetz bei dem Opfer, das die Christen darbringen, wiederfinden will, die Darbringung von Brot und Wein, offenbar zunächst beim Opfergang, nur den Priestern und Altardienern zu [3]. Der bei Migne abgedruckte *pseudohildebertsche* Liber de expositione Missae [4] gibt die Leistung des Klerikerunterhaltes als Grund für die Aussage des offerunt im Memento vivorum an [5]. Isaac a Stella († um 1169) sieht in den hauptsächlichen Nahrungsmitteln Brot und Wein die virtus vitae animalis geopfert [6]. Robert Paululus († 1184), der Isaak a Stella benutzt oder mit ihm eine ge-

[1] Vgl. bei Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, 5. Abschnitt. Die Allegoriker bis zur Scholastik des 13. Jahrhundert, S. 407 ff.

[2] Honorius von Augustodunum, Gemma animae I, 26 (PL 172, 553 A): Episcopo de pulpito descendenti (nach der Predigt) populi diversas oblationes offerunt, pro quibus sacerdos et ministri sacrificium in altari cum cantu immolabunt. I, 27 (553 A) nennt als Gaben Gold, Silber, andere Dinge, während der Priester und die Altardiener Brot und Wein mit Wasser opfern. I, 28 (553 C) bringen zuerst die Männer, dann die Frauen, am Schluß die Priester und Altardiener ihre Gaben. Vgl. auch das ihm zugeschriebene Sacramentarium (PL 172, 791 C). Eine andere Ordnung scheint das in Handschriften des 12. Jahrh. vorliegende *Speculum de Mysteriis Ecclesiae* (PL 177, 361 C) vorauszusetzen, wenn es schreibt: Unde sacerdos statim offert dona consecranda, et dehinc munera sua populus, significans offerre seipsum.

[3] Daß diese « Kompilation von Fragmenten aus Meßerklärungen und von Auszügen aus Amalar von Metz » nicht von dem « die äußere Form stets mit Sorgfalt behandelnden Hilderbert » von Tours († 1134) stammen kann, hat Franz a. a. O. 434 gezeigt.

[4] Liber de expositione Missae (PL 171, 1163 A): « Vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis », id est, qui per nos tibi offerunt, qui inopiam et necessitatem carnis sustentant et ministris dant temporalia, ut metant spiritalia.

[5] Gemma animae I, 30 (PL 172, 554 B): Sacerdotes autem et ministri Christo instituente panem et vinum offerunt.

[6] Isaac a Stella, Epist. de offic. Missae (PL 194, 1893 AB): Quoniam ergo in victualibus, sine quibus vita animalis non transigitur, principalia sunt panis et vinum, apte per ea virtus vitae animalis dum offeruntur, offertur. Praecipua quippe illius portio sunt, et totum figurant. Itaque quid amplius potest servus

meinsame Quelle haben mag [1], benutzt diese Symbolik, um, wie er sagt, nicht unpassend die Präposition « pro » in dem offerunt-Satz zu erklären : Sie opfern das Brot und den Wein, dieses Lobopfer, als ihre Stellvertretung [2]. Trotz dem Hauptgewicht, das Robert auf Wort- und Sacherklärung legt [3], finden wir bei ihm keine Darlegung über die Art, wie die Gläubigen im Unterschied von den Priestern opfern. Die Meßerklärung ist für den Priester da, der durch die Privatmesse und durch die Herausarbeitung seiner Aufgabe bei der Transsubstantiation ganz im Mittelpunkt der Meßbetrachtung steht. Bei dem Pariser Kanzler *Beleth* († um 1165) ist der Meßkanon so sehr den Priestern reserviert, daß der Meßtext und dessen Erklärung nur mehr ihnen allein bekannt gemacht werden dürfen [4]. Wie unbefangen anderseits diese Zeit das Opfern auch den Laien zuspricht, ersieht man aus der rhetorisch übertreibenden Predigt des Abtes *Guerricus*, mit der er den Laien die gleichen Tugenden zu üben befiehlt, wie die Priester sie üben müssen, indem er dies mit dem aktiven Teilnehmen der Laien am Zustandekommen der Messe begründet : Non solus (scilicet Sacerdos) sacrificat, non solus consecrat, sed totus conventus fidelium qui astat, cum illo consecrat, cum illo sacrificat [5].

qui reconciliari appetit Domino suo, quam de penuria sua totum victum suum offerre, et sic totam vitam suam mactare ? Sic igitur in prima actione, dum in pane et vino totum victum suum offert, totum quod animaliter vivit, occidit ; vitam enim occidit qui victum ei subtrahit.

[1] Franz 442.

[2] Robert Paululus, De caeremoniis, sacramentis et officiis ecclesiasticis (PL 177, 430 C) : « Qui tibi offerunt pro se suisque omnibus ». Ubi licet praepositio « pro » eodem modo quo in ceteris clausulis possit accipi (nämlich als Ausdruck für : zum Nutzen seiner und der Seinigen), hoc tamen sensu non inconvenienter accipitur, ut haec, scilicet panem et vinum quae in victu vitae animalis principalia sunt, offerendo seipsos et sua omnia, id est totum victum suum offerre dicantur. Praecipua quippe illius portio sunt, et totum figurant.

[3] Eisenhofer, Liturgik I, 127.

[4] Beleth, Rationale divinorum officiorum c. 46 (PL 202, 54 B) nach Erwähnung des T bei Te igitur : Atque item alia quaedam sequuntur, quae nobis explicare non licet, nisi forte solis sacerdotibus, et ideo de illis tacebimus. Unum hoc tamen addemus, nulli hic concessum esse aliquid vel detrahere vel addere, nisi quandoque nomen illorum pro quibus specialiter aut nominatim offertur sacrificium.

[5] Sermo V, 16 (PL 185, 87 AB). Vgl. de la Taille 346 Anm. 3 als Kommentar. D. Wilde, De beato Guerrico abbate Igniacensi eiusque doctrina de formatione Christi in nobis (Westmalle 1935), spricht sermo 5 Guerricus ab (vgl. Holböck, S. 78, der Anm. 12 auch das consecrare näher interpretiert mit Hinweis auf PL 207, 364 D und 205, 184). J. Gatterer, Der selige Guerricus, Abt v. Igny, und seine Sermones. ZkTh 19 (1895) 35.

Innozenz III. († 1216) in seiner Schrift De sacro altaris mysterio bildet insofern einen Abschluß und eine Zusammenfassung der bisherigen Entwicklung, als er die traditionellen Elemente ohne eigene Zutaten vorlegt und kraft seiner Stellung für die Folgezeit eine maßgebliche Autorität ist. Die Mehrzahl offerimus kann der einzelne Priester deshalb gebrauchen, weil er non tantum in sua, sed in totius Ecclesiae persona sacrificat. Daher wird auch die Messe, was ihr objektives Zustandekommen angeht (opus operatum), nicht dadurch befleckt, daß das Zustandebringen (opus operans) von einem unwürdigen Priester getätigt wird [1]. Das offerunt im Memento vivorum weiß Innozenz auf zweifache Art zu erklären. Zunächst bezieht er es auf die Priester, die an anderen Orten die heilige Messe feiern. Für seine Zeit war dies offenbar die näherliegende Erklärung geworden. Deshalb steht sie auch an erster Stelle. Dann kennt er auch die Beziehung auf die Gläubigen und ihre Opfergesinnung.

Die Liturgie-Enzyklika hat sich die erste Art nicht zu eigen gemacht, sondern folgt der älteren und sachlich ursprünglich beabsichtigten Bezugnahme des offerunt. Man vergleiche den Text der Zitation von Innozenz III. in Mediator Dei [2] mit dem Zusammenhang bei dem mittelalterlichen Liturgiedogmatiker, dessen Worte III, 6 [3] unseren Überblick beschließen mögen : « Pro quibus offerimus vel qui tibi offerunt. » Quasi : Memento, Domine, eorum pro quibus offerimus, sed et sacerdotum qui offerunt. Cum enim sacerdos offert pro populo, nihilominus et pro se. Vel ideo dicit « pro quibus offerimus vel qui tibi offerunt », quia non solum offerunt sacerdotes, sed et universi fideles. Nam quod specialiter adimpletur ministerio sacerdotum, hoc universaliter agitur voto fidelium.

3. Das Hanc igitur oblationem.

Es war ursprünglich ein Gebet, das « die Intention der jeweiligen Meßfeier » aussprach. Es muß durch Gregor den Großen seine heutige

[1] Innozenz III. (bei Abfassung kurz vor seiner Wahl 1198 noch Kardinal Lothar), De sacro altaris mysterio III, 5 (PL 217, 844) : Licet autem unus tantum offerat sacrificium, pluraliter tamen dicit : « offerimus », quia sacerdos non tantum in sua, sed in totius Ecclesiae persona sacrificat. Quapropter in sacramento corporis Christi nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote, dummodo sacerdos cum ceteris in arca consistat, et formam observet traditam a columba. ... Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum.

[2] MD 85. [3] De sacro altaris mysterio III, 6 (PL 217, 845 D).

Form erhalten haben, neben der, wie wir schon sahen, sich in den Sakramentarhandschriften auch ältere Formen hielten. « Am Altar wird nur mehr das Große und Allgemeine genannt : an Stelle der verschiedenen Darbringer und Empfänger die große christliche Gemeinschaft, bestehend aus Klerus und Volk, in der jede Sondergruppe miteingeschlossen ist : Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae. Alle opfern für alle. »[1] Entgegen den ursprünglichen Formeln, in denen, der individuellen Opferintention entsprechend, Einzelne oder einzelne Gruppen als Opfernde auftreten, nennt das Hanc-igitur-Gebet, wie es die Karolinger zu kommentieren hatten, mit den allumfassenden Opferanliegen[2] die Gesamtkirche in ihrer allgemeinsten Gliederung, Klerus und Volk, als Opfernde. Vielleicht wurde diese Aufzählung parallel der im Unde et memores gewählt.

In den Meßerklärungen der Karolingerzeit lesen wir den Hinweis, daß Priester und Volk opfern. Aber deutlich tritt der Amtspriester mit seiner *mittlerischen* Funktion hervor. Inc. *Dom. vobisc.*[3] läßt den Priester im Hanc igitur das Opfer Gott empfehlen, das das seine und das all derer ist, die Gott dienen. Inc. *Primum in ordine*[4] faßt die servitus schon nicht mehr konkret als Ausdruck für den Klerus (« deine Diener »)[5], sondern abstrakt : die Gabe unserer Dienstleistung, und erwähnt an dieser Stelle das werkzeugliche Amtspriestertum. « Was sich auf den feiernden Vollzug dieses Mysteriums bezieht, wird durch die Dienstleistung der Priester[6] vollzogen. » Im Sacramentarium Fuldense

[1] Jungmann II, 225.

[2] Über karolingische Versuche, hier wieder individuelle Intentionen einzufügen, siehe Jungmann II, 226.

[3] Ich zitiere in der Form, wie die Worte bei Rabanus Maurus, Liber de sacr. ordinibus c. 19 (PL 112, 1184 D) stehen : « Hanc igitur ... accipias ». Sacerdos oblationem suam atque cunctorum qui Domino famulantur, id est, serviunt, commendat ut Domino placeant, et ipse illis propitius fiat. Wir lesen an dieser Stelle dann weiter, daß das Volk dafür, daß der Priester das Opfer darbringt, beten muß, damit der Priester erhört werde und unser aller Tage im Frieden geleitet werden und wir so von der ewigen Verdammnis befreit werden. Vgl. die beckmesserische Kritik der *Gegenschrift Dom. vobisc.* (Gerbert, Monumenta II, 274).

[4] Primum in ordine (PL 138, 1180 B) : Istam oblationem sacerdotes suae servitutis dicunt, quia quidquid ad hujus pertinet mysterii celebrationem, per eorum dispensatur ministrationem. Et non solum dicit servitutis nostrae, verum cunctae familiae tuae ; quia quamvis per eorum ministerium celebretur, non pro se, sed et cuncta Dei familia immolatur.

[5] So Sinn des Kanontextes. Jungmann II, 225 Anm. 22.

[6] Ihre Aufgabe ersehen wir aus der Definition des christlichen sacrificium-Begriffes. *Primum in ordine* (PL 138, 1178) : Sacrificia, id est, sacra facta, quia prece mystica consecrantur in memoriam pro nobis dominicae passionis.

(Richter-Schönfelder Nr. 1941) hörten wir von der Oblatio famulorum tuorum ILL., quam tibi ministerio sacerdotalis officii offerimus. Dieses Opfer ist aber auch das der Gläubigen, weil es nicht (nur) für die Priester, durch deren Dienst es feiernd vollzogen wird, sondern auch für die ganze Hausgemeinschaft Gottes [1] geopfert wird (immolatur). Weil es zum Nutzen der Gläubigen dargebracht wird, heißt es das Opfer auch der Gläubigen. Von einem aktiven Darbringen seitens der Gläubigen ist nicht mehr die Rede.

Florus c. 58 [2] wurde schon erwähnt. Er betont auch zum Hanc igitur viel stärker die Gemeinsamkeit von Priester und Gläubigen. Die beigeordneten Genetive servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae drücken für ihn die *Einheit* der opfernden Kirche aus. In jener hochheiligen Opferdarbringung wird Gott der *gemeinsame* Dienst von den Priestern wie der gesamten Familie des Hauses Gottes dargeboten. Remigius von Auxerre [3], übernimmt diese Worte aus Florus. Mag es Zufall sein, daß er das offerentis zu unitas Ecclesiae ausläßt ? Petrus Damiani († 1072) [4] sieht im Hanc igitur luce clarius seine These ausgesprochen, daß die Menge der Gläubigen mit andächtiger Hingabe das empfiehlt, was der Priester bei der Darbringung des Opfers an Gott mit den Händen ausführt. Das eucharistische Opfer wird in einer allumfassenden Weise von der ganzen Hausgemeinschaft Gottes dargebracht.

Wir hören auch hier lange nichts mehr von einer Betonung, daß die Gläubigen an der Opferdarbringung aktiv beteiligt sind. Odo von Cambari († 1113) [5] versteht unter servitus konkret den Klerus und

[1] Vgl. Felix Rütten, Philologisches zum Canon Missae, S. 45.

[2] C. 58 (PL 119, 50 D) : In his verbis unitas Ecclesiae offerentis ostenditur, quando in illa sacrosancta oblatione communis servitus exhibetur Deo tam a sacerdotibus quam a cuncta familia domus Dei.

[3] Pseudo-Alkuin, De divin. off. 40 (PL 101, 1259 CD).

[4] Dominus vobiscum c. 8 (PL 145, 237 D s.) : Quod ille Deo offerendo manibus tractat, hoc multitudo fidelium intenta mentium devotione commendat. Quod illic quoque declaratur, ubi dicitur : « Hanc igitur oblationem . . . accipias. » Quibus verbis, luce clarius constat, quia sacrificium, quod a sacerdote sacris altaribus superponitur, a cuncta Dei familia generaliter offeratur.

[5] Odo von Cambrai, Exp. in can. Missae (PL 160, 1059 A) : « Servitutis », id est cleri, tibi (qui secundum acceptos gradus in hac oblatione sacrificii servimus). « Sed et cunctae familiae tuae », id est totius assistentis collectae. Solitarii sic intelligunt « servitutis nostrae », id est me cum meo ministro. Sed et cunctae familiae tuae, id est cunctae Ecclesiae. Aus dieser Stelle geht übrigens hervor, daß bei der Missa solitaria es sich nicht immer um Messen ohne jeden Ministranten zu handeln braucht.

versäumt nicht, an den verschiedenen Anteil der einzelnen Weihestufen für das Zustandekommen des kultischen Opferritus zu erinnern. Die gesamte Hausgemeinschaft Gottes ist die anwesende Gemeinde. Da, wo wie in den Privatmessen (missae solitariae), nur Zelebrant und Ministrant an dem Zustandekommen beteiligt sind, sind nach Odo diese beiden mit der Dienerschaft gemeint, während die Familie Gottes dann die Gesamtkirche ist. STEPHAN DE BAUGÉ († 1136) gibt kürzer [1] die gleiche Erklärung. ISAAK A STELLA (zwischen 1162 und 1169) [2] faßt servitus allegorisch auf und meint darunter die knechtlich-materiellen Gaben von Brot und Wein, während nach der Wandlung der opfernde Priester angesichts des reinen heiligen und unbefleckten Opfers von Leib und Blut Jesu Christi frohlockend nicht mehr wie vorher furchtsam von einem knechtlichen Opfer spreche. *Innozenz III.* [3] versteht servitus abstrakt von der Dienstleistung. Er erörtert nur die beiden verschiedenen Arten von Dienstleistungen, wie sie in der Latria Gott gebührt und in der Dulia den Geschöpfen, denen man irgendwie ergeben sein soll. Auch nicht mehr eine ferne Erinnerung an den altchristlichen Gedanken, den Florus hier ausgesprochen fand!

4. *Das Unde et memores.*

Gegenüber den bislang besprochenen Gebeten gehört es zu dem ursprünglichen Bestand der Eucharistia, wenngleich es auch Wandlungen durchgemacht hat. Sein Inhalt ist das Bekenntnis der Anamnese und der Ausdruck des Opfers. « Wir stehen vor dem zentralen Opfergebet der ganzen Meßliturgie, vor dem primären liturgischen Aus-

[1] STEPHAN DE BAUGÉ, De sacramento altaris c. 13 (PL 172, 1290 D) : Haec oblatio non tantum est sacerdotis, sed cunctae familiae, id est cleri et populi, et non assistentis familiae, sed totius Ecclesiae.

[2] ISAAK A STELLA, Epist. de off. Missae (PL 194, 1892 D) : Haec omnia quasi adhuc foris aguntur (die sichtbaren Gaben Brot und Wein und die sichtbare Bemühung des Priesters um sie), dum quae fiunt, et quomodo fiunt, foris conspiciuntur : unde et ad servum, qui non manet in domo in aeternum, pertinere noscuntur. Quamobrem et servitutis oblatio dicuntur, sicut dicitur : « Hanc oblationem servitutis nostrae », et oblationem servitutis panem et vinum recte nominat ... (1894 B/C). Nach der Wandlung hat sich alles geändert : Novus cibus homini novo, non ut prius timide, neque hostiam servitutis, sed cum exsultatione et laetitia : « Praeclarae majestati tuae hostiam puram ... »

[3] INNOZENZ III., De sacro altaris mysterio III, 11 (PL 217, 849 D) : « Hanc igitur oblationem servitutis nostrae » ... Duae sunt species servitutis, una quae debetur soli Deo creatori, et dicitur latria. Et altera quae creaturis impenditur, et dicitur dulia. Utramque speciem determinat Dominus dicens : « Reddite quae ... Dei Deo » (Mt. 22).

druck der Tatsache, daß die Messe ein Opfer ist. Dabei ist bemerkenswert, daß ausschließlich vom Opfer die Rede ist, das die *Kirche* darbringt. Der principalis offerens, der hinter der Kirche steht, Christus, der Hohepriester, bleibt völlig im Hintergrund. » Nach den Wandlungsworten, bei denen Christus hervortritt, ist es wieder die Kirche, die anwesende Gemeinde, die spricht und handelt, und zwar ganz konkret und in ihrer Gliederung deutlich erkennbar, diese Gemeinde, die aus den 'Dienern' Gottes und dem 'heiligen Volk', plebs sancta, aufgebaut ist, und die ja schon als Trägerin auch des Gedenkens in der Anamnese aufgetreten ist »[1]. JUNGMANN erörtert nicht die für uns wichtige Frage, wann und wie wohl die Erwähnung der Gliederung der Kirche in das Unde et memores eingetreten ist. Bei Hippolyt und bei Ambrosius De sacramentis fanden wir sie noch nicht. Wohl kennen die orientalischen Liturgien, darunter auch die ägyptische, die der römischen in manchem bekanntlich nahesteht, Rufe des Volkes, die die Anamnese aufnehmen, und solche, die das opfernde Tun des Priesters bestätigen[2]. Die römische Liturgie kennt außer den einleitenden Akklamationen, dem Sanctus und dem bereits von Justin erwähnten Amen zum Eucharistiegebet keine Beteiligung des Volkes am Kanon mittels Worten oder Gesang. Aber aus denselben Gründen, denen die orientalischen Liturgien die Aufnahme der Anamnese und der Darbringung durch das Volkswort verdanken, gefördert von der aktiven Teilnahme des Volkes am eucharistischen Opfer durch die gerade in der Römischen Liturgie feierliche Oblation, wird die Zweiteilung, Dienerschaft und Volk Gottes, ihren Eingang in den Kanon gefunden und von hier, da damals noch dieselben Gründe vorhanden waren, auf das gregorianische Hanc igitur eingewirkt haben.

Aber in der Karolingerzeit sind die Erklärungen zu dem Unde et memores äußerst dürftig. Die Kanonworte haben im liturgischen Denken des Mittelalters und der Neuzeit bis in unsere Tage keine nennenswerte Rolle gespielt.

[1] JUNGMANN II, 270. JUNGMANN II, 274 Anm. 41 wendet sich gegen H. ELFERS, Die Kirchenordnung Hippolyts S. 203 ff., wenn dieser sage, daß « das offerimus und schließlich überhaupt das Dankgebet nur eine Leistung der Kleriker sei » (JUNGMANN a. a. O.). Doch will auch Elfers nicht so verstanden sein, als wolle er sagen, daß das Volk nicht in das offerre einbezogen sei. Die Eucharistia sprechen bei Hippolyt die von Gott mit diesem Dienst (ministrare im Hippolyt-Text !) beauftragten Liturgen des Volkes. In dem späteren heutigen Kanon werden dann die beauftragten Vertreter und die Vertretenen nebeneinander gestellt.

[2] JUNGMANN II, 269 ff.

Inc. *Dom. vobisc.*[1] begründet, weshalb die Priester und das Volk des Herrn eingedenk sein sollen. In der Rezension[2], in der diese Meßerklärung auch von RABANUS MAURUS seinem Liber de sacris ordinibus c. 19[3] eingefügt worden ist, lesen wir, daß die Priester deshalb gläubig des Herrn eingedenk sein müssen, weil sie die Messe feiernd vollziehen und das Opfer, von Christi Beispiel unterwiesen, darbringen. *Primum in ordine*[4] begründet die Pflicht des Gedenkens ebenfalls mit dem Hinweis auf den feiernden Vollzug des Opfers durch die Priester, der ihnen zur Weihung anvertraut sei. Das « Volk Christi » hat die Pflicht des Gedenkens, weil Christus für alle gestorben, auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist. Der soteriologische Gesichtspunkt begründet also das Gedächtnis. Das Darbringen von Leib und Blut des Herrn wird ausgesprochen, ohne daß auf den verschiedenen Anteil von Priester und Volk eingegangen wird. Das « Wir » umfaßt ohne besonderes Interesse an einer Behandlung des priesterlichen und des Volksanteils bei der Darbringung alle.

Die *Gegenschrift Dom. vobisc.*[5] sieht in der getrennten Begründung der Anamnese für Priester und Volk eine unnötige Komplizierung

[1] *Inc. Dom. vobisc.* (PL 138, 1169 C) : Ideo Sacerdotes fideliter « memores » esse debent, quia ipsi Missam celebrant, et sacrificium offerunt Christi exemplo instructi. Et scire debent, qui celebrant, quia stulta postulatio est, si nescit, quod postulat. Plebs sancta ideo meminere debet, quia Christus non solum pro Sacerdotibus passus est, sed et pro plebe. Sancta ideo dicitur, quia fide et baptismo Christi percepto sanctificata est. Modo indicat, unde meminere debent, id est « tam beatae Passionis nec non ... sed et in caelos gloriosae Ascensionis Christi Filii Dei. » ... « Offerimus ... perpetuae. » Domine, omnium memores supradictarum bonitatum tuarum, offerimus tuae majestati hostiam puram. ... Tu sanctifica hanc hostiam, ut nobis corpus tuum (die gallisch-fränkische Liturgie betet zu Christus !) et sanguis tuus fiat !

[2] Die Rezension PL 83, 1148 ist fehlerhaft und dürftiger (vgl. FRANZ 344 Anm. 2).

[3] RABANUS MAURUS, L. de sacris ordinibus 19 (PL 112, 1184).

[4] *Primum in ordine* (PL 138, 1182 A) : Hic Sacerdotes admonitione Christi inbuti, memores illius se esse profitentur, quia ipsis celebratio sacrificii huius commissa est ad consecrandum. Deinde subditur « sed et plebs tua », ut intelligamus non solum Sacerdotibus dignum esse memoriam Christi venerari, sed et generaliter omnibus « plebs Christi » vocatis, quia pro cunctis Christus mortuus est et resurrexit et ad caelos victor ascendit. Ipsa etenim sancta dicitur, quia per mysterium sacri baptismatis est abluta. ... Horum ergo omnium sumus memores quia per haec nos credimus esse salvatos. Et idcirco « offerimus praeclarae majestati ... ».

[5] Die *Gegenschrift Dominus vobiscum* (GERBERT, Monumenta II, 274) : Item scribit (nämlich der Verfasser von Inc. Dom. vobisc.) : Ideo Sacerdotes fideliter memores esse debent, qui ipsam missam celebrant et sacrificium offerunt ; et

und Verdunklung des an sich einfachen Gedankenganges, wie er im Kanon vorliege. Priester und Volk kämen doch zur Feier derselben Sacramenta zusammen. Deshalb sei eine verschiedene Begründung unnötig.

Während wir in dieser Gegenschrift ähnlich, wie wir es ausführlicher bei Florus finden, einer willigen Unterordnung unter den Wortlaut des altchristlichen Kanongebetes begegnen, zeigte sich bei AMALAR VON METZ gerade an dieser Stelle die veränderte Auffassung von dem Mysteriencharakter der Messe. Selbstverständlich knüpft er zum Unde et memores an die Aufforderung Christi an, die eucharistische Feier zum Gedächtnis Christi zu begehen [1], war doch diese Aufforderung für ihn die Rechtfertigung seiner Art der Meßerklärung [1]. « In dem Sakrament von Brot und Wein, aber auch nicht weniger in meinem Gedächtnis ist das Leiden Christi zur Hand. » Von dem Unde et memores sagt er, daß der Priester es ex voce sua et plebis spreche.

Aber sein Blick ruht ja ganz auf der schauhaften Deutung dessen, was gesehen wird. Dadurch ist für Amalar die Messe sacramentum Dominicae passionis et redemptionis nostrae, daß darin die historischen Einzelmomente des Leidensablaufes durch die verschiedenen Meßriten und -gebete dargestellt werden. Die Gebete nach dem Einsetzungsbericht, die III, 25 behandelt werden, tragen die bezeichnende Überschrift : De ascensione Christi in crucem [2]. Wenn Christus das Haupt

cetera, quae sequuntur in hanc praefationem. Nobis vero non libet planam viam deserere et spatiosam atque rectam, et intrare in asperam et tortuosam et angulosam ; ideoque haec dicimus : quia sensum, quem planum potuit facere, valde angulosum fecit ; hoc est « Unde et memores sumus Domine nos servi tui, sed et plebs tua sancta Christi Filii tui Domini nostri. » Qui sensus valde planus est, quoniam et servi Christi Sacerdotes videlicet in memoria retinent Christi passionem et resurrectionem, et ascensionem in coelos ; et non solum Sacerdotes, sed et plebs sancta, quae ad hoc venit ad sanctam ecclesiam, ut eadem Sacramenta celebret. Dann folgt seine Kritik an den Worten, die die Konsekration als noch nicht geschehen hinstellen. « Hoc est Corpus meum. » Ibi credimus de simplici pane fieri Corpus Domini. Er vertritt die römische Auffassung (GEISELMANN, Eucharistielehre der Vorscholastik S. 82).

[1] De eccl. off. III, 25 (PL 105, 1141 BC) : De ascensione Christi in crucem. In sacramento panis et vini, necnon etiam in memoria mea, passio Christi in promptu est. Dixit Ipse : « Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis » (1 Cor. 11, 24. 25. Formulierung des Meßkanons), id est, quotiescumque hunc panem et calicem benedixeritis (nicht wie im biblischen Text bei dem Essen und Trinken), recordamini meae nativitatis secundum humanitatem, passionis et resurrectionis. Quare subdit sacerdos ex voce sua et plebis : « Unde et memores, Domine, nos tui servi, sed et plebs tua » . . . folgt der Text des ersten Gebetes bis hostiam immaculatam.

[2] III, 24 und 25 ; Praef. altera.

neigt und damit den Geist aushaucht, sieht Amalar das in dem Supplices te rogamus nachgeahmt, das der Priester mit geneigtem Haupte verrichtet [1]. « Heilig bestätigt ist das Leiden Christi für uns bis zu dieser Stelle von jenem Orte ab, wo man spricht : Unde et memores. »

Diese Verschiebung des Blickpunktes, unter dem die Messe als immolatio Christi gesehen wurde, war dem Interesse für die aktive Anteilnahme der Gläubigen an der Darbringung des heiligen Opfers nicht günstig. Der Priester handelt bei Amalar vice Christi nicht bloß seinshaft, sondern auch bildhaft bis in die kleinsten rituellen Einzelheiten hinein. Da bleibt kein Platz für eine Darbringung seitens der Gläubigen [2]. Dabei vergißt er nicht die ständige moralische Anwendung. Cordis sacrificio intendit Deus [3]. So kommt Amalar noch weniger als die übrigen Meßerklärungen zu einer Würdigung des kultischen Aktes der Darbringung von Leib und Blut Jesu Christi durch die Gläubigen.

Florus [4] bleibt sich auch zum Unde et memores getreu. Die gesamte Kirche (universa Ecclesia) ist des Heilswerkes Christi eingedenk ; « sowohl die Priester wie das gläubige Volk opfern der hochberühmten, d. h. der erhabenen und herrlichen Majestät Gottes ». Remigius von Auxerre, bei *Pseudo-Alkuin* überliefert [5], übernimmt

[1] De eccl. off. III, 25 (PL 105, 1142 C) zu dem Gebet Supplices te rogamus : Nempe Christus oravit in cruce, incipiens a psalmo : « Deus, Deus meus », usque ad versum « In manus tuas commendo spiritum meum ». Postea inclinato capite, emisit spiritum. Sacerdos inclinat se, et hoc quod vice Christi immolatum est, Deo Patri commendat. Sancita est passio Christi pro nobis usque ad istum locum ab eo loco, ubi dicitur : « Unde et memores ». Altare praesens altare est crucis. In isto nos peccatores, qui ex gentibus venimus, reconciliati sumus Deo ad offerenda ei sacrificia. Sindon in isto humilitatem illam signat qua humiliatus est Patri usque ad mortem.

[2] Einen fernen Anklang könnte man in der Bemerkung zu dem Supra quae (ebenda 1142 A) sehen : Rogat Sacerdos Deum Patrem, ut sicut illo tempore respicere dignatus est super munera Abel et sacrificium patriarchae, necnon et Melchisedech, ita super praesentia vota, quae initium acceperunt ab immolatione Christi. Vota sind die versprochenen Opfergaben ; vota wurde auch zur Bezeichnung der Opfergaben verwandt (P. Batiffol, Leçons sur la messe [Paris 1920, 7. Aufl.], S. 247).

[3] De eccl. off. III, 25 (PL 105, 1141 C).

[4] Florus, Opusc. 64 (PL 119, 55 D) ... ut, haec veneranda mysteria frequentando, memores sint sacerdotes et populus, universa scil. Ecclesia, beatae passionis eius ... col. 56 A : ... tum sacerdotes, quam plebs fidelis offerunt praeclarae, id est praecellenti et gloriosae majestati Dei ...

[5] Pseudo-Alkuin, De divin. off. 40 (PL 101, 1261 D) : Memores igitur horum tam sacerdos, quam plebs fidelis offert praeclarae et praecellenti et gloriosae majestati Dei, non de suo, sed de eius « donis ac datis » vere « hostiam puram ... ».

auch diesen Passus. *Petrus Damiani* tut aber schon keine Erwähnung der Stelle nach der Wandlung. ODO VON CAMBRAI [1] erklärt zum Unde et memores die beiden Gruppen, Priester und Volk, wie zum Hanc igitur. Eine liebevolle, eingehende Beschäftigung mit dem Anteil der Gläubigen suchen wir vergebens. STEPHAN DE BAUGÉ ist c. 17 [2] etwas ausführlicher. « Alle bringen dar, die durch Glauben und Werk in der Einheit der Kirche leben. » ROBERT PAULULUS [3] spricht begeistert von den geheiligten Händen des Priesters, gleichsam einen Kommentar zu dem manibus tractare bei Petrus Damiani [4] gebend. Nur an den Amtspriester und seine Verrichtung des Kanons denkt er, wenn er zu unserer Stelle sagt : « Eine so heilige Opfergabe auf den unsichtbaren Altar des Glaubens darbringend, redet der Priester nicht mehr furchtsam wie vorher und spricht nicht mehr von der Opfergabe der Knechtschaft, sondern sagt mit Frohlocken und geistlicher Freude : Wir bringen Deiner erhabenen Majestät von Deinen Gaben — wir weihen sie nämlich durch Deine Macht in den Leib und das Blut Deines Sohnes — eine reine Opfergabe ... dar. » ISAAC A STELLA [5] hatte bereits den gleichen Gedanken. *Innozenz III.* [6] beschließt auch hier den Überblick. Er bekennt sich dazu, daß Priester und Volk das heilige Opfer darbringen, und umschreibt die Verschiedenartigkeit dieses Anteils mit den Worten : Quod populus agit voto, sacerdotes peragunt mysterio.

[1] Expos. in can. Missae (PL 160, 1064 A).

[2] De sacramento altaris c. 17 (PL 172, 1297 C) : Omnes offerunt, qui fide et opere in unitate Ecclesiae consistunt. Es besteht angesichts der Privatmessen das Bestreben, die moralische Anwesenheit der Gläubigen zu begründen. Hiermit hängt auch dann die Begründung des Anteils der Gläubigen an den Früchten der Messe zusammen, selbst da wo die Gläubigen physisch nicht anwesend sein können.

[3] De caeremoniis etc. (PL 177, 431 D f.) : Haec (nämlich die verwandelten eucharistischen Gestalten) operantur per manus sacerdotis, quae manibus suis conformatae sunt maxime, quia ut haec operari cum Ipso et per Ipsum et in Ipso possint, oleo sacro consignatae sunt. Tam sacram igitur hostiam super invisibile fidei altare offerens sacerdos, non jam ut prius timide loquitur, neque hostiam nominat servitutis, sed cum exsultatione et laetitia spirituali dicit : « Praeclarae majestati tuae offerimus de tuis donis » ... Haec enim virtute tua in corpus et sanguinem Filii tui consecramus, « hostiam puram » ...

[4] Siehe oben S. 101 Anm. 2) : Dominus vobiscum c. 8.

[5] Epist. de offic. Missae (PL 194, 1894 B/C), oben S. 160 Anm. 2.

[6] De sacro altaris mysterio V, 2 (PL 217, 888 B) : Signa (nämlich die Kreuze nach der Konsekration) pertinent ad historiam recolendam. Sed verba non pertinent ad eucharistiam consecrandam, imo pertinent ad eucharistiam consecratam, hoc modo : « Nos tui servi », videlicet sacerdotes, « et plebs tua sancta », scilicet populus Christianus (nam quod populus agit voto, sacerdotes peragunt mysterio), « offerimus majestati tuae », id est prae ceteris clarae ...

Die an Florus sich anschließende Formulierung sagt im Grunde dasselbe, was *Mediator Dei* mit dem Zeugnis des hl. Robert Bellarmin ausdrücken will: Die Gläubigen nehmen an den heiligen Mysterien, die von dem Amtspriester vollzogen werden, durch ihre gläubige Zustimmung teil.

III. Zusammenfassung

1. Die gleichbleibende dogmatische Lehre vom aktiven Anteil der Laien an der Darbringung des eucharistischen Opfers.

Bei aller Betonung, daß das eucharistische Opfer das Opfer der Kirche, der ganzen Kirche sei, wird doch nie der wesensmäßige Unterschied außer acht gelassen, in dem das Amtspriestertum und die Gläubigen an dieser Darbringung beteiligt sind. Das Amtspriestertum stellt das Opfer der Kirche, das das Opfer Christi ist, her. *Der aktive Anteil der Gläubigen* liegt nicht auf der Ebene der gültigen Herstellung des äußeren sakramentalen Ritus, sondern auf der des Anschlusses an die im äußeren sakramentalen Ritus objektiv hingestellte Hingabe Christi.

Die Formel für den Anschluß an die « Intention des Priesters, ja, des Hohenpriesters Christus selbst » wurde im Anschluß an die Worte entwickelt, mit denen schon das Memento vivorum die innere Gesinnung der Oblationsspender umschrieb [1].

[1] Inc. *Dom. vobisc.* (oben S. 87 Anm. 2) hatte das entscheidende Moment der Anteilnahme am eucharistischen Opfer darin gesehen, daß « dem lebendigen und wahren Gott der Glaube aller Umstehenden, der Offerenten und der Nichtofferenten, bekannt und ihre Opferhingabe kund sei. Sie alle lösen ihre Gelöbnisse ein ». Florus c. 51 (oben S. 90 Anm. 2) hebt hervor, daß Gott am meisten auf die Darbringung von Glaube und Hingabe bei seinen Verehrern sieht (in tuis cultoribus magis oblationem fidei et devotionis requiris); darin besteht das im wahren Sinne heilbringende Opfer. Er ist es dann auch, der durch seine Distinktion die Art und Weise auseinanderlegt, wie der Amtspriester und wie die Gesamtheit der Gläubigen an dem von der « ganzen Kirche » dargebrachten äusseren, kultischen Opfer beteiligt sind. Quod enim adimpletur proprie ministerio sacerdotum (vgl. hierzu nun S. 148, Anm. 4 Cod. Fuld. Richter-Schönfelder, Nr. 1941), hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum. Remigius von Auxerre bei Pseudo-Alkuin, De div. off. c. 40 (PL 101, 1258 C) übernimmt die Formel aufs Wort und regt Petrus Damiani, Dom. vobisc. c. 8 (oben S. 101 Anm. 2) zu der seinen an: A cunctis fidelibus, non solum viris, sed et mulieribus sacrificium illud laudis offertur, licet ab uno specialiter offerri sacerdote videatur; quia quod ille Deo offerendo manibus tractat, hoc multitudo fidelium intenta mentium devotione commendat. Die Gebetsaufforderung des Orate fratres, erwachsen aus der altchristlichen Verbundenheit von Sacerdos und Ecclesia, will nichts anderes, als daß die Menge der Gläubigen mit aufmerksamer Hingabe des Gemütes das amtspriesterliche Tun Gott empfehle. Darauf weist Odo von Cambrai

Der Grund für die Möglichkeit zu aktivem Anteil wird in der lebendigen Gliedschaft am Mystischen Leibe Christi gesehen [1]. Nur wer von Christi Heiligem Geiste lebt, kann das eucharistische Opfer als Laie darbringen. Wenn also die Enzyklika MD den inneren Grund (intima ratio), weshalb man auch von den Getauften ein Darbringen aussagen kann, in einer zwiefachen Weise sich auswirken sieht, so erkennen wir, daß der bewußtseinsmäßige Anschluß an den inneren Darbringungswillen Christi auf der seinsmäßigen Verbundenheit mit ihm als unserem Haupte ruht.

Die Ausdrucksformen, in denen sich der innere Anschluß an Christi Darbringung äußert, sind im Einzelnen zweitrangig, wenn nur sich in ihnen der innere Anschluß ausspricht. Sacrificio cordis intendit Deus (Amalar). Hanc fidem et devotionem Deo offerre (hoc est vere sacrificium salutare), est attendere mandatis (Florus). Anders liegt der Fall bei dem Amtspriestertum, das der mit den Zügen des Kreuzesopfers

(oben S. 151 Anm. 3). Bei Stephan von Baugé (oben S. 152 Anm. 5) tritt stark hervor die Betonung, daß nur die in Glaube und Liebe *lebendige* Verbundenheit mit dem mystischen Leib des Herrn Teilnahme an den Mysterien gewährt. Er formuliert dann den Anteil von Klerus und Volk so (oben S. 153, Anm. 2) : Offerimus re : ipsi offerunt fide et devotione. Offerimus sacramenta conficiendo : ipsi offerunt vota solvendo, immolant sacrificium laudis, et reddunt Altissimo vota sua. Aber dabei bezieht sich das offerre doch schon nicht mehr so deutlich auf die realen eucharistischen Gaben. Innozenz III. gibt der Distinktion die Form, deren geschichtlichem Werden wir nachgehen wollten : Quod specialiter adimpletur ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur voto fidelium. Noch kürzer formuliert Innozenz zu dem Unde et memores (oben S. 165, Anm. 6) : Quod populus agit voto, sacerdotes peragunt mysterio. Vgl. F. Holböck, S. 226.

[1] *Cat. Rom.* p. II, cap. 7, c. 23 sagt : Quod igitur ad interius sacerdotium attinet, omnes fideles, postquam salutari aqua abluti sunt, sacerdotes dicuntur ; praecipue vero iusti, qui spiritum Dei habent, et divinae gratiae beneficio Jesu Christi summi sacerdotis viva membra effecti sunt ; hi enim fide, quae caritate inflammatur, in altari mentis suae spirituales Deo hostias immolant ; quo in genere bonae omnes et honestae actiones, quas ad Dei gloriam referunt, numerandae sunt. Der Taufcharakter gibt nach *Thomas* die Potenz, alles aufzunehmen, was sich auf die Gottesverehrung secundum ritum christianae religionis bezieht. Dazu gehört auch die Hinordnung auf das aktive Eingehen in die Darbringung des Opfers Christi durch die Kirche. Nicht verwechseln darf man mit der Notwendigkeit des Gnadenbesitzes für die aktive Darbringung des eucharistischen Opfers durch die Laien, die Tatsache, die *Thomas* in 4 Sent. d. 12 qu. 2 a 2 ausspricht : Eucharistia ... inquantum est Sacrificium, habet *effectum* etiam pro aliis, pro quibus offertur, in quibus non praeexigit vitam spiritalem in actu, sed in potentia tantum : et ideo si eos dispositos inveniat, eis gratiam obtinet virtute illius veri Sacrificii, a quo omnis gratia in nos influxit, et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed inquantum gratiam contritionis eis impetrat.

gezeichneten inneren Hingabe Christi den verleiblichenden äußeren kultischen Ritus zu stellen hat. Als solche Ausdrucksformen des Anteils der Laien fanden wir die Oblation, Gebet (vota), Gesang, Akklamation, die Stipendien oder überhaupt die körperliche Anwesenheit im gottesdienstlichen Raum. MD nannte die Ausdrucksformen die der Sache gegenüber mehr äußerlichen Gründen, um derenthalben man von einem Darbringen des eucharistischen Opfers seitens der Gläubigen sprechen könne (rationes a re magis remotae).

2. Der aktive Anteil der Gläubigen in dem bewegten Leben der Dogmengeschichte des Frühmittelalters.

Am vollkommensten fanden wir bei Florus den aktiven Anteil der Laien dargestellt. « Die Einheit der opfernden Kirche » war für ihn nicht bloß ein dogmatischer Lehrsatz, sondern liturgisch erlebte Wirklichkeit. Hatte schon der Meßkanon, wie er uns heute noch vorliegt, von dieser Einheit der Kirche in Klerus und Volk gesprochen, konnte Florus, der sich mit wissenschaftlicher Genauigkeit in den Geist der Väter und der Sakramentare eingelesen hatte, anknüpfen. Die römische Wortgruppe, die sich christlich erstmals bei Laktanz findet, fides et devotio, entnahm er dem Kanontext, um den aktiven Anteil der Gläubigen zu bestimmen. Dabei wendet er den Petrus-Text von dem Allgemeinen Priestertum, der von den pneumatisch gewirkten inneren Akten der Gottesverehrung spricht, auf den besonderen Fall des inneren Anschlusses an die kultische Gottesverehrung Christi und seines Werkzeuges, des Amtspriesters, an. Er verankert die Lehre von diesem praktisch betätigten nichtmittlerischen, aber kultischen Priestertum der Gläubigen in der lebendigen Verbundenheit, die die Getauften mit dem Hohenpriester Christus in dessen mystischem Leibe, der Kirche, haben. Florus war auch sonst nicht ohne Einfluß auf die Nachwelt [1].

Auch AMALAR lebt noch in einer Umgebung, in der das aktive Tun der Gläubigen im Gottesdienst in lebendiger Kommunikation midem amtspriesterlichen Tun am Altare steht [2]. Aber der Zusamment

[1] Vgl. außer den von uns erwähnten Nachwirkungen JOS. GEISELMANN, Ps.-Alcuins Confessio fidei pars IV, eine antiberengarische Überarbeitung der Expositio Missae des Florus von Lyon. Tüb. Th. Quart. 105 /1924) 272-295 und neuerlich C. CHARLIER O. S. B., La compilation augustienne de Florus sur l'Apôtre. Rev. bénéd. LVII (1947) 132-186.

[2] Vgl. auch die Amalar nahestehenden *Eclogae* (PL 105, 1324 A) : Qui dedignantur oblationes offerre, dedignantur, quamvis non viva voce, confiteri se Christi passione non esse redemptos, et eandem passionem memoriae suae mandare, ita tamen, si non sit causa aliqua, quae forte ad tempus impediat.

hang ist schon gelockert. Das Wort von der « Einheit der opfernden Kirche » suchen wir bei ihm vergebens. Über den einheitlichen Gang der eucharistischen Actio legt sich das nach ganz anderen Gesichtspunkten geknüpfte Netz der rememorativen Ausdeutungen von Riten und Gebeten. Sowohl von den Gesetzen der Allegorese her wie zumal im weiteren Verlauf von der klarer herausgearbeiteten Transsubstantiationslehre her wird der Priester, den die gallisch-fränkische Liturgie ohnehin als den Mittler aus der Gemeinde der Gläubigen abgesondert hatte, vornehmlich der Repräsentant Christi. Später werden nicht mehr Erläuterungen der Kanonworte wie bei Florus mit der Formel eingeführt : Sacerdos cum Ecclesia oder Ecclesia cum Sacerdote. Das Wort vom Königlichen Priestertum der Getauften wird wie an seinem Ursprungsort nur mehr auf die inneren, nichtkultischen Opfer und Gebete angewandt. Mit fortschreitender Zeit scheut man sich, von einem aktiven Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers zu sprechen.

Wir beobachten eine *Wechselwirkung von lebendig vollzogenem Ritus und dogmatischer Besinnung.* Die Oblation, wohl schon beim Entstehen des heutigen Kanontextes die Erwähnung von Klerus *und* Volk beeinflußend, ist der Ansatz, von dem aus der aktive Anteil an dem Darbringen dieses Opfers des Lobes ins Auge gefaßt wird. Unser Kommentar zum Memento vivorum nahm aus diesem Grunde den weitesten Raum ein. Mit dem Zurücktreten der persönlichen Gabenoblation entfiel für die Kanonbesprechung der rituelle Grund, der ein besonderes Eingehen auf den aktiven Anteil der Gläubigen nahegelegt hätte. Die Geldoblation wie die Stipendien standen dafür in zu losem und zu unanschaulichem Zusammenhang mit den eucharistischen Gaben selbst. Anderseits sehen wir, wie die Privatmessen zu ihrer Begründung als Gemeinschaftsopfer auf die seinsmäßige Verbundenheit aller lebendigen Christen im Mystischen Herrenleib zurückgreifen. Aber das war nur ein theologisch-wissenschaftlicher Notbehelf, er führte nicht zu einer Belebung der *Gemeinschafts*formen der christlichen Meßfeier.

Wir vermissen Ausführungen über das *Opfer der konsekrierten Gaben,* das das Unde et memores dem « heiligen Volke » Gottes genau wie dem Klerus zuspricht. In den ältesten Expositiones wird zwar mehr oder weniger deutlich dieses Opfern kommentarlos zugestanden, aber es zeigt sich kein besonderes Interesse zu genaueren Darlegungen, weil schon zum Memento vivorum alles Notwendige über den aktiven Anteil der Laien gesagt war. Florus ist auch hier wieder am deut-

lichsten. Später, als durch Amalars Einfluß das Interesse von der Deutung auf Christi letzte Stunden gefesselt war, für die man in den einzelnen Riten und Gebeten Anhaltspunkte suchte [1], als die Größe und Realität des Wandlungswunders das gläubige Gemüt des Mittelalters in Bann hielt, als man die Eucharistie nach Isidors Erklärung mehr als bona gratia, mehr als Gabe von Gott an die Menschen ansah, war kein treibender Anlaß da, sich mit der aktiven Darbringung seitens der Laien zu beschäftigen. So kam es, daß das Tridentinum nicht von dieser Hinordnung der Laien auf die Darbringung des eucharistischen Opfers sprach und der Catechismus Romanus [2] unter den Funktionen des Allgemeinen Priestertums, das er interius sacerdotium, inneres Priestertum [3], im Gegensatz zu dem externum sacerdotium, dem Amtspriestertum, nennt, nicht eigens die kultische Auswirkung, die Befähigung zur aktiven Teilnahme an der Darbringung des eucharistischen Opfers, erwähnt. *Neu erwachendes Gemeinschaftsbewußtsein* auch in der Kirche führte in unserer Zeit zu einer wertschätzenden Beschäftigung mit dem liturgischen Gottesdienst der unter Christus als ihrem Haupte erlösten und geeinten Kirche. In MD rief diese Bewegung eine erste umfassende Darstellung des kirchlichen Lehramtes hervor [4].

[1] So führte man gegen Ende des Kanons, zu dem Per eundem Christum Dominum nostrum des Memento defunctorum, eine Verneigung des Hauptes ein zum Ausdruck dafür, daß Christus sein Haupt neigend starb (Jungmann II, 300).

[2] A. a. O. oben S. 167.

[3] Interius, zwar Komparativ, steht jedoch im Lateinischen für den Positiv. Deshalb ist die Übersetzung von I. Backes (Trierer Th. Ztschr. 1947, S. 147) : das Priestertum « mehr innerlicher Art » nicht zutreffend.

[4] Während des Druckes erscheint die systematisch orientierte, sachlich mit uns übereinstimmende gründliche Studie von Abt Bernhard Durst O. S. B., Wie sind die Gläubigen an der Feier der heiligen Messe beteiligt ? BenedMon 25 (1949) und 26 (1950).

La notion de relation dans la Trinité d'après Alexandre de Halès

Par F. von GUNTEN O. P.

Le P. de Régnon a souligné avec insistance l'influence exercée par les Pères grecs sur la doctrine trinitaire d'Alexandre de Halès [1]. Latins et Grecs, pense cet auteur, avaient de la Trinité deux visées opposées [2]. Les premiers fondent leur théorie sur l'unité de la nature divine. « Leur labeur est donc d'épanouir cette unité de substance en triplicité de subsistences... Tout au contraire, si la visée tombe sur la personne avant d'atteindre la nature », et telle est la conception des Grecs, « l'intelligence se trouve d'abord en présence des trois adorables hypostases, et le labeur est de réduire cette triplicité de personnes à l'unité de substance [3] ». Par voie de conséquence, la relation jouera un rôle différent dans ces deux conceptions. « Une relation contient à la fois une opposition et une liaison entre deux termes [4]. » Les Latins exploitent surtout le caractère d'opposition pour retrouver la multiplicité des personnes, alors que « c'est au caractère de 'liaison' entre les deux termes de la relation que les Pères Grecs s'adressent pour démontrer la consubstantialité des trois personnes [5] ». Or, selon le P. de Régnon, Alexandre de Halès — comme d'ailleurs Richard de St-Victor profondément influencé par les Grecs [6] —, ne fait jamais ou presque jamais appel au principe d'opposition, et ne parle que d' « union, de liaison, de connexion, d'affinité et de parenté, *germanitas*.

[1] Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité. Paris 1892-1898, t. II, pp. 355 sqq. Cf. Summa theologica Alexandri de Hales. Quaracchi, 1948, t. IV, Prolegomena, p. LXXXIX. Toutes les citations d'Alexandre de Halès, sans indication du tome, se rapportent au tome premier de cette édition. Nous ne mentionnons que le numéro.

[2] En particulier *op. cit.*, t. I, pp. 428 sqq., t. II, pp. 358 sqq.

[3] *Op. cit.*, t. II, p. 359.

[4] *Ibid.*, pp. 358 sq.

[5] *Ibid.*, p. 359.

[6] « En effet, lorsqu'on lit avec attention son traité *De la Trinité*, on constate presque à chaque page l'influence grecque. » *Ibid.*, p. 240.

N'est-ce pas la preuve la plus claire que [sa] manière de concevoir la personne est celle des Grecs [1] ? »

Sans nier cette manière de voir, on peut trouver une autre explication de ce problème. Les théologiens du XIIIe siècle et déjà ceux de la seconde partie du XIIe ont établi — en partie du moins — leur doctrine des relations trinitaires en fonction des erreurs de Gilbert de la Porrée [2]. Avant d'aborder la pensée d'Alexandre de Halès il sera utile de résumer la doctrine de l'Evêque de Poitiers et les réactions qu'elle a suscitées.

I. Doctrine de Gilbert de la Porrée sur Dieu et la Trinité [3]

Au concile de Reims (1148), l'Evêque de Poitiers fut accusé d'enseigner que la forme de Dieu ou la divinité — qua est Deus — n'est pas Dieu lui-même [4]. Tel était le point central duquel découlaient toutes ses erreurs, comme le proclama Geoffroy de Clairvaux, secrétaire de saint Bernard : « Initium malorum hoc erat. Forma ponebatur in Deo, qua Deus esset, et quae non esset Deus [5]. » Pendant le procès, invité par saint Bernard à déclarer si son sentiment était que « l'essence ou la nature divine, sa divinité, sa sagesse, sa bonté, sa grandeur » était « Dieu lui-même », ou « seulement la forme par laquelle il était Dieu »,

[1] *Ibid.*, p. 359.

[2] S. Thomas par exemple, dans sa Somme théologique, a composé quatre articles en fonction de ces erreurs. En Dieu la relation est-elle identique à l'essence ? (I. q. 28, a. 2). Touchant les notions est-il permis d'avoir une opinion contraire ? (q. 32, a. 4). En Dieu l'essence est-elle identique à la personne ? (q. 39, a. 1.) En Dieu, la relation est-elle identique à la personne ? (q. 40, a. 1.)

[3] Sur la doctrine trinitaire de Gilbert de la Porrée, cf. l'étude de A. Hayen S. I., Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée, dans les Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. X-XI (1935, 1936), pp. 23 et sqq., bibliographie, pp. 32-33.

[4] En réalité, Gilbert ne fut pas condamné dans la décision conciliaire. D'après le témoignage concordant de l'*Historia Pontificalis* et des *Gesta :* « La discussion de la théologie de Gilbert ne fut abordée qu'après la clôture du concile et la proclamation de ses décrets. D'après Jean de Salisbury, la soumission de Gilbert ne revêtit aucun caractère d'abjuration. Il s'engagea à corriger quelques passages de son commentaire sur Boëce. Quant à la profession de foi en quatre articles rédigée contre lui par saint Bernard, elle fut promulguée devant les évêques encore présents. Mais elle n'en acquit point l'autorité d'un document authentique du magistère ecclésiastique, nous apprend Othon de Freisingen, car les cardinaux, favorables à l'évêque de Poitiers, obtinrent du Pape cette concession. » Hayen, *op. cit.*, pp. 39-40.

[5] Libellus contra capitula Gilberti Pictaviensis episcopi. PL 185. 597 C.

Gilbert répondit : « La forme de Dieu, ou la divinité *qua est Deus*, n'est pas Dieu lui-même. »[1]

« La distinction entre *Deus* et *divinitas*, dans les œuvres de Gilbert ressort à l'évidence du parallèle établi à plusieurs reprises entre la distinction de Dieu et de son essence simple, et celle des êtres créés et de leurs formes composées[2]. » On pourrait aussi apporter un témoignage plus direct : « Quod dicitur illorum quilibet esse homo, vel illorum quilibet esse Deus, refertur ad substantiam non quae est, sed qua est, id est, non ad subsistentem, sed ad subsistentiam[3]. »

De cette erreur fondamentale en est résultée une seconde qui constitue un autre chef d'accusation porté contre l'Evêque de Poitiers à Reims. Elle concerne directement la Trinité. Bien que cette assertion ne soit pas exprimée explicitement dans les œuvres de Gilbert, il ressort des documents historiques[4] et de certains indices probants, dispersés dans ses œuvres, que le Porrétain a enseigné que les personnes divines ne sont pas leurs propriétés. Cela est rapporté, entre autres, par Othon de Freisingen, ami de Gilbert, et la troisième des propositions approuvées par l'Evêque de Poitiers[5] témoigne dans ce sens.

Dans les œuvres du Porrétain, la distinction réelle entre les propriétés et les personnes de la Trinité « résulte du parallélisme qu'affirme Gilbert entre ces propriétés et l'essence divine, comme de nombreux textes soulignant la distinction universelle du concret et de l'abstrait (*qualitas* et *quale ; relatio* et *ad aliquid*[6]) ». De même que la substance divine est l'essence par laquelle les personnes sont une, ainsi les rela-

[1] Hefele-Leclerc, Histoire des Conciles. Paris 1912, t. V, 1, p. 835.
« A la demande de saint Bernard, cette déclaration fut insérée dans le procès-verbal. Pendant qu'on l'écrivait, Gilbert dit à saint Bernard : « Oseriez-vous à votre tour, signer cette proposition : *Divinitas est Deus ?* » Saint Bernard répondit : « Oui, certainement, c'est avec une plume d'airain qu'il faut écrire que l'essence divine, la forme, la nature, la divinité, la bonté, la sagesse, la puissance, etc., est réellement Dieu. » *Ibid.* On peut lire la profession de foi, opposée par saint Bernard à Gilbert à la page 837 et Denzinger, Enchiridion, n. 389.

[2] Hayen, *op. cit.*, p. 58 qui s'appuie sur les textes des commentaires de Gilbert sur le « De Trinitate » de Boëce. PL 64,1266 et 1283 B. Tous les textes de Gilbert sont pris du t. 64 de la Patrologie latine de Migne.

[3] Gilbert, *Ibid.* 1290 B.

[4] « . . . quod proprietates non essent ipsae personae. » Othon de Freisingen, Gesta Frederici. I, p. 379, cité par Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée, Zeitschrift für Katolische Theologie, t. 54 (1930), p. 184. Cf. Hefele-Leclerc, *op. cit.*, p. 813 et la Somme du cod. Patr. lat. 136 de la bibliothèque d'Etat de Bamberg, cité par Landgraf, *ibid.*, pp. 186 sq.

[5] Hefele-Leclerc, *op. cit.* p. 838 ; cf. Denzinger, n. 391.

[6] Hayen, *op. cit.*, pp. 62, 63.

tions sont les propriétés par lesquelles elles sont multiples. Les relations sont un *quo* qui distingue, comme la substance est le principe d'unité [1]. Or, entre la divinité (quo) et Dieu (quod), nous l'avons vu, il y a distinction réelle. Ainsi entre la relation (quo) et la personne (quod) existera cette distinction.

Cette séparation est basée sur la notion de relation conçue par l'Evêque de Poitiers, et sur une interprétation exagérée du principe de Boëce : « diversum est esse et id quod est [2] », que Gilbert glose ainsi : « diversum est esse, id est subsistentia quae est in subsistente, et id quod est, id est subsistens, in quo est subsistentia [3]. » A la lumière de ce double sens de 'substantia' : *substantia qua est*, ou subsistentia et *substantia quae est*, ou subsistens, il interprète ou corrige maint texte de Boëce.

Le prédicat substance convient à chacune des trois personnes divines individuellement, à condition qu'il soit entendu concrètement « ut quod ».

> « Si interrogem an ille qui dicitur Pater sit secundum οὐσίαν seu substantia, id est *essens* sive *subsistens*, respondetur catholicae fidei auctoritate, quod vere est substantia. [4]

Mais prise abstraitement « *ut qua est* », la substance est attribuée aux trois personnes « *collectim* ».

> « Nec modo divisim de singulis, sed et collectim de Tribus eadem praedicatur substantia. Cum enim rursus colligo, simul supponens Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, eadem fide, non plures *numero essentiarum*, sed *essentiae unius singularitate* et omnino sine numero una occurrit, *qua* ipsi dicuntur esse substantia, ideoque vere est una substantia. [5]

Par la 'substantia qua', on explique que les trois personnes ne sont qu'un seul Dieu. Mais la pluralité vient des relations ou propriétés [6].

[1] « Quamvis in eo quo sunt, id est essentia, quae de illis praedicatur, sit eorum indifferentia, est tamen ipsorum per quaedam, quae de uno dici non possunt, ideoque quae de diversis dici necesse est, differentia. » Gilbert... *Ibid.*, 1280 D. Cf. 1278 C. 1280 A-C. D. 1281, 1377 D., etc.

[2] Quomodo substantiae sunt bonae. PL 64, 1311 B.

[3] In opusculum Quomodo substantiae sunt bonae. 1318 C. « Non enim subsistens tantum, sed etiam subsistentia, appellatur substantia. » In librum De Trinitate, 1290 B.

[4] In librum De praedicatione trium personarum. 1304 D.

[5] *Ibid.*

[6] « Quilibet eorum (i. e. Patris, Filii et Spiritus sancti) ab alio sua proprietate per se unum, id est alia persona est. Unitas vero eorumdem consistit in substantiae, id est οὐσίας, quae de ipsis praedicatur, simplicitate », 1309. Cette pensée est développée plus en détail dans les col. 1309, 1310.

Unité et pluralité ne s'excluent pas en Dieu puisque l'une appartient à l'ordre de la substance et l'autre à celui de la relation. 'Trinité' ne sera donc pas un prédicament substantiel [1] et ne pourra être attribuée à chaque personne [2].

De même que la 'substantia qua', par laquelle les trois personnes ne sont qu'un seul Dieu, est distincte réellement de la substance concrète, les propriétés qui multiplient les personnes seront aussi distinctes de celles-ci. Gilbert vient d'exclure que les propriétés appartiennent à l'ordre substantiel [3] ; c'est ici qu'il fait intervenir la notion de relation. Le Porrétain distribue les prédicaments en deux groupes : ceux qui déterminent la chose selon les éléments qui la constituent intrinsèquement, et ceux qui ne désignent pas la chose en elle-même ni ses principes constitutifs, mais ses 'circonstances' [4]. En Dieu, tout prédicament de la première série (secundum rem) se dit substantiellement — puisque tout accident est exclu — et il ne pourra donc pas rendre compte de la pluralité. Mais cette diversité est explicable par la relation, prédicament extrinsèque. « Appliquée à Dieu, la relation ne lui sera pas attribuée substantiellement, mais seulement *ad aliquid*, ou *extrinsecus*, puisqu'elle n'ajoute ni ne retranche rien à l'objet qu'elle affecte ; elle n'entrera donc point en composition avec l'essence divine [5]. » Ainsi, grâce à la relation on peut rendre compte de la diversité des personnes divines [6].

La doctrine de Gilbert ne présente pas un cas absolument isolé dans l'enseignement de son époque, comme en témoigne un passage d'Abélard [7]. Mais si l'on peut douter que Pierre Lombard vise spécialement le Porrétain [8], la doctrine de ce dernier fit certainement l'objet d'attaques violentes à Reims, en 1148, et déjà à Paris l'année précédente [9]. Au XIII[e] siècle, la théorie de la distinction réelle entre les

[1] « Quo fit ut nec Trinitas quidem de Deo substantialiter praedicetur », 1309.

[2] « Pater... non est Trinitas », *ibid.*, cf. 1310.

[3] « Quoniam illae proprietates non sunt substantiae, quod ex eo maxime certum est, quia non singulariter dicuntur de omnibus divisim et collectim suppositis. » 1310.

[4] In librum De Trinitate, 1291 A. Cf. Hayen, *op. cit.*, p. 61.

[5] Hayen, *op. cit.*, pp. 61, 2. Texte de Gilbert, 1292.

[6] Sur le sens et le fondement philosophique de cette distinction réelle entre sujet et forme dans la Trinité, voir Hayen, *op. cit.*, pp. 65 sqq.

[7] « Alter quoque totidem erroribus involutus, tres in Deo proprietates, secundum quas tres distinguuntur personae, tres essentias diversas ab ipsis personis, et ab ipsa divinitatis natura constituit. » Introductio ad theologiam, PL 178, 1056 D.

[8] Sententiae l. I, d 33 ed. Quaracchi, nn. 295 sqq. Cf. Hayen, *op. cit.*, p. 50.

[9] Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, pp. 812 sqq.

relations et les personnes divines sera explicitement attribuée à l'Evêque de Poitiers. Richard de St-Victor déjà, devait avoir devant les yeux les erreurs de Gilbert lorsqu'il composa son traité sur la Trinité [1]. C'est même pour détruire à la racine cet enseignement hétérodoxe, qu'il substituera le terme 'existentia' à 'substantia' dans la définition de la personne. Le premier mot présentait le danger de concevoir la personne comme un sujet recevant une forme. La condamnation de 1148 n'avait d'ailleurs pas étouffé la doctrine erronée de Gilbert. Ces théories restaient pertinaces chez les disciples, comme le témoigne un passage de saint Bernard.

> « Sed haec minime jam contra ipsum (Gilbertum) loquimur ; quippe qui in eodem conventu sententiae episcoporum humiliter acquiescens, tam haec quam caetera digna reprehensione inventa proprio ore damnavit ; sed propter eos qui adhuc librum illum (commentaria in librum de Trinitate Boetii), contra apostolicum utique promulgatum ibidem interdictum, transcribere et lectitare feruntur, contentiosius persistentes sequi episcopum, in quo ipse non stetit, et erroris quam correctionis magistrum habere malentes [2]. »

Au XIIIe siècle, les maîtres reprendront la question sous la forme suivante : faut-il poser des notions en Dieu [3] ? En théologie trinitaire, le terme 'notion' possède un sens technique bien précis. « Dès là qu'il y a en Dieu trois personnes, il faut aussi qu'il y ait des *propriétés* caractéristiques de chaque personne, nous permettant de connaître chacune d'elles distinctement : ce sont les relations d'origine. Si l'on considère ces propriétés dans leur fonction logique qui est de nous notifier distinctement les Personnes, on les appelle *notions*. Les notions des Personnes sont donc les caractères ou notes distinctives qui donnent une idée propre de chaque personne divine [4] » :

[1] Cf. A. M. Ethier O. P., Le « De Trinitate » de Richard de St-Victor. Paris, Ottawa. Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa IX, 1939, p. 25.

[2] In Cantica, sermo 80, n. 9, PL 183, 1170-1171. Sur les disciples de Gilbert cf. Hayen, *op. cit.*, p. 36, n. 6 ; M.-H. Vicaire. Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215, Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. XXVI (1937), pp. 449 sq., n.

[3] Cf. M. Schmaus. Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, II. Teil, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Münster 1930, Band XXIX, 1, pp. 391 sqq.

[4] H. F. Dondaine, O. P., La Trinité, traduction française de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Paris 1943, t. I, p. 202, n. 87. Saint Thomas définit la notion ainsi : « quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. » Sum. theol. I, q. 32, a 3.

Gilbert de la Porrée avait déjà aperçu nettement la nécessité des « notions », mais tout son système philosophique l'avait conduit à établir une séparation entre personne et propriété : la paternité n'est pas le Père. Le Porrétain la conçoit comme une forme par laquelle le Père est Père.

Par réaction contre ce réalisme exagéré, on a vu Richard de Saint-Victor élaborer une définition de la personne dans laquelle le rôle de la notion est minimisé. C'est dans cette ligne que se place *Prévôtin*. Pour lui, les notions ne sont que des façons de parler, des artifices de langage : « *modi loquendi.* » Il ne prétend nullement avoir découvert cette opinion [1]. Il ne fait que se mettre à l'école d'*Yves de Chartres:*

> « Quidam, nullam (in Deo constituunt proprietatem). In qua sententia dicitur fuisse Magister *Yvo carnotensis*. Et huic opinioni consentimus [2]. »

Prévôtin défend résolument cette opinion :

> « Dicimus ergo quod cum dicitur paternitas est in Patre vel Pater paternitate distinguitur a Filio, modi loquendi sunt, et est sensus : paternitas est in Patre scilicet Pater est Pater sicut cum dico : rogo dilectionem tuam, id est te dilectum et in similibus simile [3]. »

Selon cet auteur, chaque personne se distingue des autres par elle-même, parce qu'elle possède son mode propre d'exister.

> « Quaelibet persona proprium existendi modum possidet, id est : quaelibet persona ita est una substantia, quod non alia... Pater seipso distinguitur a Filio et Spiritu Sancto [4]. »

Il faut se garder de donner une interprétation trop rigide à la théorie de Prévôtin. Lorsqu'il rejette les « notions », il ne veut pas écarter tout principe de distinction en Dieu — ce qui reviendrait à nier la Trinité —. Aussi, comme le note *saint Albert*, tout catholique doit poser des « *notions* » en Dieu, explicitement ou implicitement [5]. Prévôtin entend

[1] Un passage de Pierre de Poitiers y fait déjà allusion. Sententiarum libri quinque, lib. I cap. 25. PL 211, 885. C-D. Or, la Somme de Prévôtin fut composée entre 1206-1210 (cf. Lacombe G. Prévôtin de Crémone, sa vie et ses œuvres. Kain 1927, pp. 180-181), après la mort de Pierre de Poitiers († 1205).

[2] Stegmüller Fr. Die Summa des Praepositinus in der Universitätsbibliotek zu Uppsala, in Rech. Theol. Anc. et Med., t. 15 (1948), pp. 178 sq.

[3] *Ibid.*, p. 179. [4] *Ibid.*, p. 180.

[5] « Dicendum, quod licet notiones aliqui dicant non esse, hoc referunt ad hoc secundum quod abstractiva significantur ; sed si dicerent nihil distinguere personas divinas, hoc non esset catholicum ; et ideo oportet quod notiones aliquo modo ponantur vel implicite vel explicite. », in I Sent., d. 26, a 12, ad 4.

combattre l'opinion qui attribuait aux « notions » une signification abstraite et les distinguait du sujet concret.

Dans la « Scholastique » de l'âge d'or — Alexandre de Halès, saint Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas —, la théorie des notions est désormais fixée. Elle prend place parmi les opinions enseignées communément par les maîtres qui s'accordent pour affirmer l'existence de cinq « notions » : l'innascibilité, la paternité, la spiration active, la filiation et la spiration passive [1].

Afin d'éviter l'erreur dans laquelle était tombé Gilbert, sans toutefois rejeter en bloc les « notions », les maîtres de Prévôtin avaient introduit une précision dans les propriétés personnelles, principe de distinction des personnes. Pour écarter le caractère purement extatique de la relation, ils attribuèrent à la propriété une double fonction : constituer telle personne dans son être propre, distinct de ceux des autres personnes, et référer une personne à une autre. Sous cette théorie gît toujours l'idée que la relation est purement assistante et qu'il faut chercher ailleurs la raison de distinction des suppôts. L'erreur des Porrétains fut de considérer les propriétés uniquement dans leur rôle de référence. Par la distinction apportée ci-dessus cessent les objections contre l'existence des « notions ».

Sous l'aspect du vocabulaire, cette distinction n'est pas à négliger pour comprendre la pensée des théologiens postérieurs. On voit qu'il existe un sens précis du mot « relation » qui n'est pas synonyme de propriété personnelle, non seulement parce que le concept de relation s'étend aussi à la spiration active commune à deux personnes, mais surtout parce que la propriété personnelle a une compréhension plus riche que la relation.

II. Alexandre de Halès

Le maître franciscain, à son tour, mettra à profit cette distinction entre propriété et relation :

> « Proprietas dicitur quod uni soli convenit, hunc ab illo distinguens, ut socratitas solo Socrati convenit et ipsum a Platone distinguit.

[1] Alexandre de Halès, « Secundum communem Magistrorum opinionem ponuntur notiones in divinis personis, non vane, sed vere », t. I, n. 462. S. Bonaventure. I. Sent. d. 26 a. 1, q. 1. S. Albert, « patet secundum communiorem opinionem, quae fere ab omnibus defenditur hoc, quod quinque sunt notiones », I Sent. d. 26 a 9. S. Thomas ne fait que reprendre une opinion admise. Guillaume d'Auxerre la connaissait déjà.

Relatio vero est hunc ad illum referens, ut paternitas est referens Sortem ad Platonem [1]. »

Mais en Dieu, à la différence des créatures, propriété et relation ne constituent pas deux réalités différentes, mais deux fonctions d'une même réalité :

« Relatio et proprietas unum sunt in Deo... sed illud unum in persona habet duplex officium, scilicet distinguendi et referendi [2]. »

Ces deux conditions sont inséparables. Au contraire, Socrate peut cesser d'être père, sans pour autant perdre sa propriété (socratitas). Bien qu'il n'y ait pas de distinction, ni de priorité dans la Trinité, entre être distinct et être référé à une autre personne, notre esprit cependant atteint les personnes divines comme distinctes, avant de les saisir dans leurs relations mutuelles :

« In Trinitate sic non est quod Pater prius sit distinctus quam Pater ad Filium relatus. Unde in Trinitate forte idem est esse distinctum et esse Patrem secundum rem [3]. Prius est intelligere distinctas personas quam ad invicem relatas [4]. »

Telle est aussi l'opinion de l'auteur anonyme du manuscrit Vat. Lat. 691 [5].

C'est donc à la propriété qu'il appartient de distinguer les hypostases. Mais la pensée d'Alexandre suscite des difficultés qui inciteront le maître à préciser sa position au sujet de la personne du Père.

La Personne du Père

L'objection est tirée de saint Anselme :

« Non ex relationibus quae plures sunt, sed ex substantia sua, Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum [6]. »

[1] n. 464 (Respondeo).

[2] *Ibid.*, ad 5, cf. n. 407, ad 1. [3] *Ibid.* [4] n. 467 ad 3.

[5] Le texte de l'anonyme se trouve presque littéralement dans la Somme d'Alexandre.

« Quidam dicunt quod paternitas relatio est et proprietas. Proprietas dicitur per relationem ad id cuius est, relatio dicitur in quantum per ipsum refertur persona Patris ad alium : et secundum hoc non est distinctiva personae, sed inquantum proprietas ; paternitas ergo, ut relatio est, secundum rationem intelligentiae sequitur generationem, sed ut proprietas, praecedit. Secundum hoc ergo dicendum quod generare convenit Patri quia Pater, sed non notatur paternitas ratio generationis ut est relatio, sed ut est proprietas », n. 407. Manuscrit Vat. Lat. 691 (f 31 va) ; cf. infra p. 193.

[6] Monologion, cap. 54, PL 158, 202.

On peut donc conclure « a pari » :

> « Pater ex sua relatione non generat Filium, sed ex sua substantia [1]. »

Il s'agit donc d'établir la raison sous laquelle le Père est principe de la génération. Engendre-t-il parce qu'il est Père, ou est-il Père parce qu'il engendre ? Dans ce dernier cas, retenu par saint Bonaventure [2], il resterait à indiquer une propriété capable de constituer la première personne.

La réponse d'Alexandre est nette : la paternité comme propriété, précède la génération. Elle ne constitue cependant pas dans toute sa latitude le principe de la génération qui est « Deus Pater ».

> « Pater inquantum Deus Pater generat : habes totam rationem per se generationis [3]. »

En effet, comme la génération, selon le philosophe [4], est la production d'un être de nature semblable à soi, l'acte d'engendrer regarde principalement la nature de l'engendrant et ensuite la production même de l'être semblable ou conforme. Ainsi, le Père, comme Dieu, engendre, si on veut parler de l'attribution en vertu de la nature. D'autre part, le Père, en tant que *Père* engendre, et dans ce cas, c'est la propriété de la production qui lui vaut cet attribut [5]. La propriété précède en effet la génération parce qu'elle donne au Père d'en être le principe déterminé. De même le Fils est terme de la génération, non pas en tant que la filiation est relation, mais précisément parce qu'elle est propriété [6].

Mais comme cette propriété est aussi relative [7], il arrive que l'auteur l'appelle « relation ».

> « Relatio tribus modis significatur : significatur enim relatio personaliter per nomina fixa, concreta ut 'Pater' 'Filius' cum accipiuntur substantive ; significatur etiam quasi essentialiter per nomina abstracta 'paternitas', 'filiatio'; significatur tertio relative per nomina adiectiva 'generans', 'genitus' vel 'Pater' et 'Filius', cum accipiuntur adiective [8]. »

[1] Summa, n. 407.
[2] I Sent. d. 27, P. I, a. unic., q. 2. et II Sent. Praeloc.
[3] n. 407 (Resp.).
[4] Métaphysiques, lib. 2, 1033 b. 30 sqq.
[5] Summa n. 407 (Resp.).
[6] *Ibid.*, cf. supra p. 179 note 5.
[7] « persona enim est hypostasis proprietate distincta, quae quidam proprietas est relativa », n. 462 ad. 5
[8] n. 462 ad 5 ; cf. n. 406.

Dans le premier cas le Père, pris 'substantive', signifie l'hypostase, et précède la génération. Si nous l'entendons 'adiective' c'est l'inverse : il est Père parce qu'il engendre.

> « Hoc nomen 'Pater' potest sumi adiective vel substantive. *Adiective* sumptum non dicit hypostasim, sed substantive sumptum, quia dicit ens non ab alio. Si ergo sumatur adiective : sic non eo quod est Pater, generat, sed eo quod generat, est Pater. Si *substantive :* sic stat pro persona, et sic eo quod est Pater, generat [1]. »

L'auteur lui-même indique ce qu'il entend par Père pris 'substantive' : « quia dicit ens non ab alio. »

Nous retombons ainsi dans la théorie du Victorin : la distinction des personnes provient de la différence d'origine.

> « Et haec differentia modi existendi est secundum rationem originis, secundum quod dicimus 'iste habet naturam non ab alio a quo alius ; iste habet naturam ab alio per generationem, iste per processionem'. Hic enim ostenditur differentia secundum rationem originis naturae, quae est in habendo naturam ab alio ; haec autem differentia necessario facit alium et alium.... et ideo haec differentia facit differentiam personarum in divino esse [2]. »

Dans la Somme, le vocabulaire n'est pas toujours constant. L'auteur fait intervenir aussi l'expression « ordo naturae », au lieu de propriété ou relation.

L'ensemble dans lequel se trouvent ces termes [3] ne revêt certainement pas un caractère halésien bien marqué. En raison des formules propres à *Jean de la Rochelle*, les auteurs des « Prolegomena » inclinent à désigner ce dernier comme l'auteur de cette partie, soit directement, soit comme une source, encore inconnue aujourd'hui, où aurait puisé le rédacteur. D'autre part, on ne trouve que peu de ressemblance entre cette partie et les œuvres authentiques d'Alexandre [4]. Les correspondances « ad verbum » sont rares (deux courts passages). Le sens de quelques autres textes se trouve aussi dans la « Somme ». Mais la comparaison avec les lieux parallèles dénote surtout une différence de doctrine. C'est le cas, en particulier, pour les passages que nous avons sous les yeux [5].

[1] n. 312 ad 8 ; cf. n. 354 ad 2.

[2] n. 312 ad 1. Cf. *ibid.* ad 3^{m} ; nn. 315 (sol.) ; 316 II ad 1 ; 391 (Resp.) ; 467 (Resp.), pp. 668*a* (bas.) 668*b*.

[3] nn. 312-332.

[4] Cf. Prolegomena, p. CCLVII.

[5] « Num 327 : prae oculis *forte* habentur dictae QQ. 71, 73 (« De notitia et amore in divinis » et « De differentia notionum et relationum) necnon Q. 85 *De*

L'expression « *ordo naturae* » n'indique pas que la nature divine soit susceptible d'un « ordre », ce qui poserait une distinction substantielle en Dieu. Elle est employée, plutôt qu' « ordre des personnes » (ordo personarum), parce qu'elle désigne mieux la raison de l'ordre établi entre les personnes divines. Dans le terme « nature » en effet, est connoté le principe des distinctions personnelles : la puissance de produire un semblable. C'est que le terme « nature » signifie l'essence à laquelle est ajoutée cette puissance.

> « Alio modo dicitur natura, alio modo essentia, quia essentia dicit absolute, natura vero dicit essentiam cum additione, quia dicit essentiam cum virtute productionis similis [1]. »

La nature est donc conçue comme raison de principe et par conséquent de distinction [2]. L'ordre de nature est donc la relation d'origine entre les personnes [3].

Reprenant la question traditionnelle, sous une forme nouvelle : an abstracto ordine naturae sit intelligere hypostases in Trinitate, l'auteur répond par l'affirmative :

> « Dicendum quod, abstracto ordine naturali vel naturae a divinis per intellectum, adhuc possunt intelligi hypostases [4]. »

Pour expliquer sa thèse, il distingue un double état de l'hypostase. Celle-ci peut d'abord contenir dans sa définition la *substance* atteinte par l'intelligence sous un mode indéterminé, comme l'individu indéterminé (vagum). Le pronom indéfini vérifierait ce cas : « aliquis, unus ». L'autre aspect provient de la substance nominale, singulière. Dans ce cas, il est requis que les notes qui constituent la définition de la substance soient définies et désignent un sujet déterminé, auquel réponde un nom précis : Socrate. Si cette hypostase ainsi constituée est de nature rationnelle, nous aurons la personne [5]. Nous

Hypostasi, tamen verba diversa sunt, partim et doctrina ». Prolegomena, p. CCLVII ; cf., p. CLXV.

[1] n. 321 ad 1-3.

[2] « Unde in intellectu naturae habetur ratio ordinis, quoniam ubi intelligitur haec virtus (productionis similis), intelligitur ratio ordinis et principii. », *ibid.*

[3] n. 320 (sol.).

[4] n. 327 (sol.).

[5] « Unde notandum quod hypostasis, cum sit substantia, aliquando dicit pro modum pronominalis, hoc est sub qualitate indeterminata sicut substantia pronominalis ; aliquando dicit per modum substantiae nominalis singularis, ut Sortes, et tunc dicit sub qualitate determinata et definita, et tunc, si sit circa rem rationalis naturae singularem, dicetur esse persona. » *Ibid.*

retrouvons ici les deux notes que le rédacteur de la « Somme » assignait à la personne pour la distinguer de l'hypostase :

> « Cogitamus distinctum, ... cum determinata proprietate et in rationali natura, et hoc modo dicemus personam [1]. »

La parfaite concordance de doctrine et de formule entre ces deux passages est une nouvelle raison d'attribuer la rédaction des nn. 312-332 à une main différente de celle d'Alexandre comme nous l'avons montré plus haut pour le n. 396 [2].

Dans la Trinité, les personnes reçoivent de l'ordre de nature leurs notes propres. Abstraction faite de cet ordre, il ne reste dans la considération de l'intelligence que des sujets indéterminés : 'unus' et 'unus'.

> « Ad modum ergo substantiae pronominalis possent ibi hypostases intelligi, non nominalis, ordine naturae subtracto [3]. »

Dans ce cas, d'où vient leur distinction ? L'auteur n'en parle pas. Il se contente ici d'assigner l'ordre de nature pour celle des hypostases déterminées. Nous voudrions préciser, d'après le contexte, la pensée de l'auteur sur ce dernier point.

Pour montrer qu'en Dieu il y a trois personnes distinctes réellement [4], l'auteur reprend fidèlement l'élaboration du Victorin. Pour être une personne divine il est requis de posséder la nature divine par (ex) une propriété incommunicable :

> « Nihil aliud est esse personae quam habere esse rationalis naturae ex incommunicabili proprietate [5]. »

Or, en Dieu, tel est le cas pour les « Trois » : le Père ne possède la nature divine d'aucun autre, mais il la communique ou par génération ou par procession. Le Saint-Esprit la reçoit mais il ne la communique pas, alors que le Fils la reçoit et la communique.

Ces modes divers de recevoir et de communiquer la nature, en un

[1] n. 396 (sol.).

[2] Cf. Divus Thomas, t. 28 (1950), pp. 44, 45.

[3] n. 327 (sol.) « unde potest adhuc ibi intelligi unus et unus, tamen indistincte ... Abstracto ergo ordine naturae a divinis, qui est secundum istas proprietates 'non ab alio, a quo alius', etc., esset intelligere primo modo hypostases in divinis, quia posset intelligi unus et unus, tamen indistincte, sicut substantia pronominalis dat intelligere substantiam sine qua non possent ibi intelligi personae, quae dicuntur ad modum substantiae singularis nominalis sub proprietate incommunicabili discreta, sicut patet in Sorte. » *Ibid.*

[4] « in divino esse est pluralitas personarum secundum veritatem », n. 312 (sol.).

[5] *Ibid.*

mot la différence d'origine [1], correspondent à ce que l'auteur appelle les propriétés incommunicables. Puisque la nature est commune, elles seules constitueront le principe de distinction :

> « Haec autem differentia (secundum rationem originis naturae) necessario facit alium et alium [2]. »

Sur ce point, la pensée exprimée dans la « Somme » est claire [3]. En ce qui concerne le vocabulaire, on notera qu'à la différence de Richard, qui avait complètement exclu le terme « relation » de la théologie trinitaire, l'auteur établit une équivalence entre « origine » et « relation ».

> « est... ratio *originis* differens in iis (scilicet : Patre, Filio et Spiritu Sancto), et quantum ad illam venit ibi numerus hypostasum. Et quod sit ibi relatio, patet... [4] »

De plus, l'expression « relatio originis » est employée plusieurs fois [5]. Aussi peut-on dire que la distinction des hypostases tient de la différence d'origine ou de relation.

> « et ideo differentia illius relationis facit ibi differentiam hypostasum [6]. »

D'autre part, l'équivalence entre « ordre de nature » et « propriété » est établie par l'auteur lui-même.

> « abstracto ergo ordine naturae a divinis, qui est secundum istas proprietates : « non ab alio, a quo alius... [7] »

Ces précisions du vocabulaire ont leur importance pour saisir le sens de la question posée plus haut. Quand l'auteur affirme : « abstracto ordine naturali vel naturae a divinis per intellectum, adhuc possunt intelligi hypostases [8] », dans l'abstraction il comprend aussi bien l'ordre d'origine que la relation ou les propriétés. Sa question ne tend pas à séparer la relation de l'origine, et à se demander si le Fils peut être atteint sous la raison de « qui ab alio per generationem » et « a quo alius », sans concevoir la propriété personnelle.

* * *

Alexandre de Halès exploite les deux caractères de la relation pour construire sa théologie trinitaire. Mais son vocabulaire présente quelques

[1] Cf. n. 312 ad 1. [2] *Ibid.* [3] Cf. *ibid.* ad 3.
[4] n. 316, I, ad 3. [5] Cf. *ibid.* ad 1. [6] *Ibid.*
[7] n. 327. [8] *Ibid.*

difficultés, accentuées par le caractère compilatoire de la 'Somme'. La relation prise dans son sens précis, en tant qu'elle se distingue de la propriété, réfère les personnes l'une à l'autre. Elle suppose la distinction des hypostases déjà établie, et revêt donc une postériorité conceptuelle par rapport à celles-ci [1]. C'est la fonction propre de la relation, 'ad aliquid', qui est mise en valeur, la seule qu'avait concédée Gilbert de la Porrée. On peut expliquer ainsi que le rôle de la relation soit de lier une personne à une autre. En Dieu cependant cette fonction est beaucoup plus accentuée que dans les créatures.

> « in Trinitate est habitudo personarum *in* invicem, sed in creaturis est relatio personarum *ad* invicem [2]. »

Si Alexandre s'appuie sur Jean de Damas [3], la pensée qu'il propose n'est pas étrangère à la théologie latine. Elle est d'ailleurs exprimée dans l'Ecriture elle-même, comme l'indique le maître franciscain [4]. La relation doit cette inhérence (insistens) à son identité réelle avec la propriété.

> « Relationes enim in creaturis sunt rerum comparatarum ad se invicem, et ideo sunt *advenientes*. In divinis autem sunt rerum, id est personarum, relatarum et in invicem existentium et ideo insistentes... et quia in divinis relationes sunt insistentes et ideo sunt proprietates et relationes idem. Unde paternitas et proprietas est et relatio [5]. »

L'erreur du Porrétain fut de ne considérer que le caractère extrinsèque et adjacent de la relation, en Dieu comme dans les créatures [6].

D'autre part, les propriétés — appelées aussi ordo naturae —, à qui il appartient de distinguer les hypostases, ne doivent pas être conçues comme des absolues ; elles revêtent à leur tour un caractère relatif. Aussi Alexandre les nomme-t-il relations. Le terme est pris ici dans une acception plus large.

L'auteur englobe dans son système l'existence de propriétés, principes de distinction des personnes, dans lesquelles elles sont inhérentes (insistentes). Les relations proprement dites relient et unissent les

[1] Cette pensée avait déjà été soulignée par Guillaume de Paris.

[2] n. 464 (Respondeo). Cf. n. 407 ad 1.

[3] « Deitatis hypostases in invicem sunt. » De Fide orthodoxa, I, cap. 8. PG 94, 826.

[4] « Ego in Patre et Pater in me est. » Io. 14 10, cité, nn. 407 ad 1 et 464 (Respondeo).

[5] n. 407 ad 1 ; cf. Qu. disput., De notionibus et relationibus in divinis. infr. p. 188.

[6] Cf. n. 476 (Respondeo).

personnes conçues déjà comme distinctes. Elles revêtent de ce fait un caractère extatique et extrinsèque. Relation et propriété sont réellement identiques en Dieu, et le rôle d'opposition, aussi bien que celui de liaison, est sauvegardé dans la théologie trinitaire d'Alexandre de Halès.

APPENDICE I

Alexander Halensis,

Questio Disputata : *De notionibus et relationibus in divinis* [1]

Ms. Vat. Lat. 782 f. 16 vb - 17 vb [2]

⟨f. 16 vb⟩ *Queritur* de differentia notionum vel relationum, et primo utrum tantum tres. Secundo queritur utrum omnes notiones determinentur par 'ad aliquid' an etiam alique relationes possint determinari per absolutum, et hoc est querere utrum abstractis relationibus contingat intelligere tres distinguibiles. Postea queritur, cum sint duo modi predicandi in divinis, utrum 'ad aliquid' secundum quod est in divinis habeat tantum comparationem secundum quam ⟨Ms. quod⟩ ad aliquid dicitur ; an preter hoc habeat comparationem secundum quam accidens dicitur in alio.

⟨17 rb⟩ *Queritur* utrum preter esse quod est ad aliquid contingat preintelligere distinctionem de aliquo alio genere ut sint 'qui' vel 'quales' vel hujusmodi.

Respondeo : tres sunt ad aliquid et tres hypostases et tres proprietates. Abstractis autem proprietatibus et relationibus non contingit ⟨Ms. contingat⟩ intelligere tres in genere substantiae preter intellectum proprietatum. Dico ergo quod non contingit abstrahere a proprietatibus vel relationibus ita quod intellectus dicat tres substantias preter communem respectum. Nota autem quod esse relationum dependet ab esse hypostasum, esse autem hypostasis ab esse essentie ; sed esse pluralitatis est ex alia parte, scilicet ex parte relationis. Substantia autem continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem [3].

Item queritur utrum possit manere simplex essentia multiplicata quantitate vel qualitate vel quod sit alicujus alterius generis quam relationis.

Quod enim sint plures relationes non aufert essentie simplicitatem ; unde queritur utrum similiter sit de rebus alterius generis.

[1] Cf. Alexandre de Halès, Summa theologica, ed. Quaracchi t. IV Prolegomena p. clxvii et F. Henquinet, O. F. M. De centum et septem quaestionibus halesianis codicis Tuterdinensis 121, in Antonianum t. XIII (1934), p. 343. Nous publions ces quelques extraits pour illustrer notre étude en attendant l'édition critique des questions disputées d'Alexandre de Halès, promise par le R. P. Henquinet, O. F. M.

[2] Signes d'abbréviations : ⟨⟩ mots ajoutés par l'éditeur. [] mots à supprimer.

[3] Boece, De Trinitate, cap. 6, PL. 64, 1255. Cf. Alexandre de Halès, t. I, n. 404 ob. 3.

Respondeo aliter est in ⟨ad⟩ aliquid, aliter in aliis generibus, quia contingit mutationem fieri in ⟨ad⟩ aliquid nulla facta mutatione in subjecto relationis ; unde aliquis potest desinere esse pater, nulla facta mutatione in eo. In re autem alterius generis non est sic : ut in quantitate. Quando enim de maiori fit minus, in partibus substantie fit variatio ; eodem modo quando de albo fit nigrum. Sed in divinis totum est eternum, unde Pater nunquam potest desinere esse Pater, quia eterne sunt relationes. Unde ex neutra parte accidit aliqua mutatio. Unde in hac via magis elongatur relatio a substantia quam alia genera. Item dicit AUGUSTINUS in libro de Trinitate [1], Filius non tantum habet nascendo ut sit Filius, sed ut sit, et Spiritus Sanctus non tantum habet procedendo ut sit Spiritus Sanctus, sed ut sit. Subtracta ergo generatione, non est intelligere Filium ut est Filius nec ut est ; similiter substracta spiratione non est intelligere Spiritum Sanctum ut est Spiritus Sanctus, nec ut est.

Contra aliter DAMASCENUS ponit hanc distinctionem : 'qui a nullo, a quo alius', 'qui ab aliquo, a quo alius', 'qui ab aliquo, a quo nullus'. Cum ergo istis distinguantur hypostases et hec distinctio intelligatur preter generationem et spirationem, contingit intelligere tres preter intellectum generationis et processionis.

Item : Esse absolutum est ante esse respectivum, super quod fundatur. Ergo, cum super hypostasim fundantur iste relationes, erunt tres hypostases.

Respondeo : Sicut dicit AUGUSTINUS distinctio est, in illis relationibus que precedunt res quas distinguunt, et in illis que sequuntur.

⟨17va⟩. Verbi gratia, similitudo est relatio que sequitur res similes ; unde hac abstracta, contingit intelligere res quibus inest similitudo. Sic autem, non est ubi res habet suum esse a relatione sive mediante relatione, quia ibi relatio prior est quam res, sicut rem creatam sine creatore non contingit intelligere, licet creatorem contingat intelligere. Similiter ubi est ordo nature necesse est prius generationem [prius] intelligere quam illum qui generatur. Tamen hypostasis a qua est generatio preintelligitur ; sed que est ab illa non intelligitur sine habitudine media. Similiter, Spiritus Sanctus non intelligitur sine habitudine media, tamen hypostasis a qua est, intelligitur. Tolle ergo has duas habitudines, manet hypostasis que est Pater, non tamen sub habitudine qua est Pater. Unde ablatis relationibus non removetur hypostasis sed pluralitas hypostasum.

Ad hoc quod objicitur quod contingat intelligere sub his relationibus : 'a quo alius', 'qui ab alio', etc.

Respondeo : ubi est unitas in substantia in tribus, non contingit intelligere 'qui ab alio' et 'a quo alius', non intellecta generatione. *Sed contra est.*

[1] « Quaeritur utrum quemadmodum Filius non hoc tantum habet nascendo ut Filius sit, sed omnino ut sit ; sic et Spiritus Sanctus eo quod datur habeat non tantum ut donum sit, sed omnino ut sit : utrum ergo . . . » (lib. V, cap. 15, n. 16, PL 42, 921.

Sequitur : est 'ab alio per generationem', ergo est 'ab alio' et non convertitur ; ergo est prius secundum consequentiam, ergo contingit hoc intelligere sine illo.

Respondeo. Si dico 'qui ab alio' et 'qui ab alio per generationem', licet 'qui ab alio per generationem' sit minus commune, tamen in omni ordine in quo unde ab alio est, necesse est quod primus sit ille ordo, quo unus ab altero in unitate nature et hoc est per generationem. Ergo cum ponis aliquem 'ab alio' et 'a quo alius' in unitate substantie, necesse est preintelligere generationem. Unde primum in ordine modorum essendi 'ab alio' est esse 'ab alio per generationem', unde figitur super illo intellectus.

Ad hoc quod objicitur, quod esse absolutum est ante esse respectivum, etc. dico quod verum est in illis absolutis ubi non cadit ordo essentialiter. Ubi autem cadit ordo essentialiter, ibi non oportet, quia ibi habitudo media prior est respectu posterioris et posterior respectu prioris.

Consequenter queritur : relatio duo habet esse : secundum quod ad alterum refertur, et secundum quod in alio. Queritur ergo utrum secundum utrumque modum, transfertur in divina. *Quod non videtur :* quia ille modus secundum quem relatio dicitur esse in alio, inest accidenti. Accidens autem non est in divinis, ergo, etc. sed si hoc... Ergo relationes sunt tantum assistentes et non insunt.

Respondeo. Dico quod relationes habent ibi modum essendi in. Sed esse ⟨in⟩ dupliciter dicitur : quia vel per modum accidentis vel proprietatis, et hoc est esse in altero mutabile vel immutabile. Unde esse in altero per modum accidentis separabilis vel inseparabilis non est in divinis, quia accidens inseparabile licet inseparabile sit a subjecto proximo, non tamen a remoto. Tamen ut proprietas est in altero, et sic relatio habet modum essendi in divinis. Tamen non est in sicut in subjecto. Ibi enim tollitur ratio subjecti et materiae. Unde non sunt inherentes ut accidentia sed ut proprietates.

APPENDICE II

Alexander Halensis, Questio Disputata : *De hypostasi*
(Ms. Todi, 121, f. 4 ra-vb)

Queritur de hypostasi secundum quod in divinis sumitur. Dicit enim DAMASCENUS [1] quod Sancte Trinitatis tres sunt hypostases. Quaeritur ergo utrum supervacuum sit hoc nomen. Greci enim quattuor nomina posuerunt : ousiam, ousiosim, hypostasim, personam, ergo utrum hypostasis sit penitus idem re et ratione cum persona ?... Unde preter intellectum persone oportet intellectum hypostasis ⟨Ms, hypostasim⟩ apprehendere.

Causa huius *Querebatur* utrum contingat intelligere tres hypostases,

[1] *De Fide Orthodoxa* — Lib. I, cap. 8 PG 94. 823 B. Les éditeurs des œuvres d'Alexandre de Halès citent par erreur la colonne 827 — t. I, p. 593, n. 4.)

abstractis relationibus, ut sunt relationes et ut sunt proprietates. Proprietas enim est secundum quam persona a persona distinguitur; relatio vero, secundum quam refertur. Videtur autem quod non contingat intelligere, abstractis his. Boetius : substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem [1]. Abstractis ergo relationibus, abstrahitur Trinitas. Et ita non contingit intelligere tres hypostases. Si dicatur quod sic, quia contingit adhuc intelligere hos respectus « a quo est alius », « qui est ab ⟨Ms. in⟩ alio » : ergo abstractis generatione et filiatione et spiratione, contingit adhuc hos respectus intelligere et ita tres hypostases. Sed cum iste sunt due relationes : « qui est ab ⟨Ms. in⟩ alio », « a quo est alius »; et secundum has contingit eas intelligere. Sed his adhuc abstractis, contingitne adhuc intelligere tres hypostases ? Et dicunt quidam quod sic : quod scilicet abstractis omnibus relationibus, manent adhuc tres 'qui'. *Contra* hoc obiicitur : non sunt nisi duo predicamenta in divinis [2] : substantia scilicet et 'ad aliquid'. Et 'ad aliquid' est abstractum : ergo remanet iam substantia. Sed quod substantiam dicit, ut dicit Boetius, unum et idem est. Ergo abstractis relationibus, quod iam remanet, unum et idem est. Ergo non remanet ibi dualitas, nec tres hypostases. Si dicatur : hypostasis iam ⟨respectum⟩ dicit et ille non est abstractus. Sed ille respectus est ad proprietatem vel relationem distinguentem. Sed respectus ille, qui facit 'ad aliquid' est secundum quod persona ad personam refertur vel distinguitur. Ergo ille respectus est ex genere substantie et non 'ad aliquid'. Restat ergo quod omni modo differentia est, si abstrahantur proprietates.

Consequenter queritur. Si abstrahantur proprietates personales et maneant proprietates personae, queritur utrum hypostasis dicat respectum ad proprietatem personalem vel persone. Videtur quod ad personales : quia quod sunt tres hypostases, hoc est a tribus proprietatibus personalibus. *Contra.* Abstrahantur proprietates, remanebit innascibilitas. Et hec fundatur supra hypostasim. Ergo hypostasis ⟨Ms. hypostases⟩ dicit respectum ad proprietatem persone.

Item in divinis idem ⟨?⟩ est natura et res naturae, sed alter est modus intelligendi : principium in divinis dicit relationem et quod a principio similiter. Ergo si hec distinguunt et essentia non distinguit : ergo fundantur supra rem nature : ergo contingit intelligere hypostases sine proprietate.

Respondeo ad hoc quod primo obiicitur : posse et esse non differunt etc., intelligendum est quod non differunt secundum rem, differunt tamen secundum rationem. Et nota quod amplior unitas secundum rationem est inter hypostasim et personam quam inter hypostasim et essentiam.

Ad hoc quod opponitur quod omnia que attribuuntur un ietc., *respondeo :* non sequitur quod propter hoc sint unum ratione. Quia cum dico : persona habet proprietatem et hypostasis similiter habet proprietatem, differunt modis. Quia persona habet de intellectu suo essentialiter proprie-

[1] *De Trinitate* — cap. 6 PL 64. 1255 A.

[2] Cf. S. Augustin, V, De Trinitate, cap. 5 PL 42, 913 sq. — Boece, De Trinitate, cap. 4 PL 64. 1252 A.

tatem : Pater enim est hypostasis relata. Sed hypostasis habet proprietatem de intellectu suo in obliquitate. Incommunicabile autem non venit in intellectum hypostasis sicut persone. Quia sic esset abire in infinitum. Unde in intellectu hypostasis non est incommunicabile nisi oblique. Quia hypostasis dicit sub, unde respicit proprietatem : sed non quod sit de intellectu nominis. Unde non sunt penitus eadem secundum rationem. Maiorem tamen convenientiam habent in ratione quam hypostasis et essentia.

Ad hoc quod obiicitur : utrum contingat abstrahere hypostases a proprietatibus personalibus vel personae, etc.

Respondeo : tres hypostases non est intelligere, nisi contingat intelligere proprietates personales : quia abstractis his, non contingit intelligere tres. Nihilominus contingit intelligere rem nature. Et res autem nature, licet in eo sint relationes vel proprietates, tamen sub hac intentione non dicit respectum ad naturam, sed ad proprietates vel relationes. Dico ergo quod hypostasis, ut hypostasis, non contingit intelligere — sed contingit eam intelligere ut est res nature — nisit sit relatio vel proprietas persone vel personalis. Et hoc dicit DAMASCENUS, 26 dist. I Sent. : differentia hypostaseos in tribus proprietatibus intelligitur [1]. Item ibidem ⟨Ms ad idem⟩ : differunt ab invicem hypostases ⟨Ms hypostaseos⟩ ⟨non⟩ secundum substantiam, sed ⟨Ms vel⟩ secundum accidentia. Dico autem accidentia karacteristica ydiomata [2] : Item ibidem : hypostasim determinat substantia cum accidentibus ⟨Ms accidentia⟩. Unde preter proprietates, non est nisi substantia.

(f. 4 va) Sublato ergo respectu qui est in hypostasi, manet res nature tantum, stans autem a parte nature ; tres autem a parte respectus ad relationes. Unde, his ablatis, auferuntur tres et manet stans tantum. Sed numquid hypostasis dicit substantiam vel 'ad aliquid ?' Dico quo ille respectus, licet non intelligatur sine illa relatione, non tamen est illa relatio. Et si ille respectus abstrahatur, aufertur sub et manet tantum quod est stans. *Sed contra.* Omne quod est 'ad aliquid' est ⟨aliquid⟩ preter id quod relatio dicitur ; ergo aliquid est relatio preter id quod relatio dicitur [3]. Quid ergo est istud ? Si essentia, ergo essentia dicitur ad aliquid. *Respondeo.* Dico quod istud est res nature.

Ad hoc quod obiicitur : quis respectivum ⟨?⟩ aut ad proprietatem personalem vel persona sit prior ? *Respondeo :* aut quis secundum rationem qua hypostasis est hypostasis [4]. Dico quod secundum rationem intelligendi

[1] *De Fide orthodoxa,* Lib. I, cap. 8 PG 94. 823 B. Cf. P. LOMBARD, ed. Quaracchi, t. I, n. 239.

[2] *De Fide orthodoxa,* Lib. III, cap. 6. PG 94. 1001 C. La traduction latine serait : « Ideo non differunt ab invicem hypostases secundum essentiam, sed secundum accidentia, quae sunt caracteristicae proprietates (ἰδιώματα).

[3] Cf. S. AUGUSTIN, VII, De Trinitate, cap. 1. PL 42, 935.

[4] Ce texte inintelligible pourrait être reconstitué ainsi : « Quis est prior : qui, secundum respectum ad proprietatem persone vel personalem ; an qui secundum rationem qua hypostasis est hypostasis ? »

primo refertur ad proprietates persone. Sed tres hypostases ut sunt tres, hoc est a proprietatibus personalibus. Et nota quod innascibile secundum suam ⟨rationem⟩ intelligendi, posterius est quam nascibilitas vel Paternitas. Quia ad intelligendum innascibile, oportet preintelligere nascibile.

APPENDICE III

Codex Vat. Lat. 691

In Sententias, d. 26

⟨1⟩ f. 30 rb. *Dubitatur* occasione verborum Ieronimi [1], quomodo differunt hypostasis et persona, sive nomen hypostasis et nomen persone. Dicuntur enim tres hypostases, sicut dicuntur tres persone. Sed, sicut dicit Boetius in libro *De Trinitate* [2], relationes multiplicant Trinitatem, unitas vero est in unitate substantie vel simplicitate. Ergo non possunt dici tres hypostases nisi propter tres personas. Et ita, hypostasis claudit in suo intellectu relationem, et ita videtur quod hoc nomen hypostasis significet rem nature sive ipsum suppositum cum aliqua proprietate. Cum igitur idem sit intellectus persone, penitus non differunt nomen hypostasis et nomen persone.

⟨2⟩ *Item*, abstractis relationibus, notionibus, proprietatibus remanet tantummodo unitas substantie sive nature. Ergo non remanent aliqui tres, abstractis relationibus etc. Ergo non remanent tres hypostases.

⟨3⟩ *Item*. Non idem significat hypostasis quod essentia vel natura, sive nomen hypostasis quod nomen nature vel essentie. Habet ergo hypostasis aliquid in suo intellectu preter rem nature sive naturam ⟨sed⟩ non nisi proprietatem vel relationem. Ergo significat relationem et proprietatem. Et ita non differunt hypostasis et persona in significatione.

⟨a⟩ *Contra*. Dicit Boetius [3] in Libro *De duabus naturis* quod quattuor

[1] « Ab Arianorum praesule, hypostaseon novellum nomen a me, homine Romano, exigitur. Interrogamus, quid tres hypostases arbitrentur intelligi ; tres personas subsistentes, aiunt. Respondemus, nos ita credere. Non sufficit eis sensus, ipsum nomen efflagitant, quia nescio quid veneni in syllabis latet. Clamamus : Si quis tres hypostases, id est, tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit. Si quis autem, hypostasim usiam intelligens, non tribus personis unam hypostasim indicit, alienus a Christo est, qui scilicet, tres hypostases dicens, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere. Sufficiat nobis dicere unam substantiam et tres personas perfectas et aequales ; taceamus tres hypostases, si placet. Non bonae suspicionis est, cum in eodem verbo sensus dissentiunt. Aut si rectum putatis, tres hypostases cum interpretationibus suis debere nos dicere, non negamus. Sed mihi credite, venenum sub melle latet ; *transfigurat enim se angelus satanae in Angelum lucis.* » *De fide catholica ad Damasum papam*, epist. 15, nn. 3 et 4, PL 22, 356 sq.

[2] Cap. 6. PL 64, 1255. Cf. Alexandre de Halès, t. I, n. 404 ob. 3.

[3] Cap. 3. PL 64, 1344. Cf. Alexandre de Halès, t. II, n. 395.

sunt nomina greca et similiter latina et assignat differentiam ad invicem. Ergo differunt.

⟨b⟩ *Item,* abstractis proprietatibus sive relationibus scilicet paternitate, filiatione, processione, adhuc remanent ille relationes : « qui a nullo », « a quo alius », « a quo nullus » et « ab alio ». Quia, remota specie, non removetur genus. Igitur remanent tres 'qui'.

⟨c⟩ *Item,* entia respectiva non distinguuntur nisi per absolutam substantiam sive essentiam et ita distinctionem proprietatum precedit aliqua distinctio entium absolutorum.

⟨d⟩ *Item,* accidentia numerantur per subiecta et non e converso. Ergo cum proprietates in divinis secundum rationem intelligendi ⟨se⟩ habeant per modum accidentis et hypostases per modum subiecti, numerabuntur proprietates per hypostases et non e converso et ita, circumscriptis proprietatibus, erunt tres hypostases.

Solutio. Differunt, hypostases et persone in divinis secundum rationem intelligendi sicut in creaturis subiectum et individuum. Quia individuum constat ex proprietatibus, subiectum vero non : quia natum est substare vel substat proprietatibus. Non enim est subiectum ex proprietatibus, sed ex suis principiis. Unde circumscriptis proprietatibus, adhuc est distinctio Petri et Pauli. Similiter in divinis. Persone sunt ex proprietatibus, hypostases vero non, sed sunt nate stare sub eis. Unde de intellectu hypostasis non sunt proprietates, sicut de intellectu persone sunt. Aliquo modo enim sunt in intellectu hypostasis et aliquo in intellectu persone. Dicit enim DAMASCENUS [1] quod in divinis differunt ratione hypostases, non secundum proprietates et relationes. Et ideo necesse est in intellectu hypostasum esse intellectum relationum. Sed non similiter sicut in personis. Differenter enim est intellectus proprietatis et relationis in intellectu hypostasis et persone, sicut albedo differenter intelligitur in albo et albabili : quia in altero intelligitur essentialiter et recte, oblique in altero. Similiter est in persona et hypostasi, quia proprietas intelligitur in persona essentialiter et recte, in hypostasi oblique.

Ad illud quod obiicitur : utrum abstractis proprietatibus, remaneant tres hypostases, dicendum quod abstractis secundum modum unum possunt remanere, sed abstractis universaliter, non. Unde abstractis relationibus, nullo modo possunt remanere tres hypostases, nisi secundum intelligentiam, quoniam tres hypostases non possunt separari a tribus relationibus. Patet ergo quod circumscriptis proprietatibus et relationibus universaliter, non remanent hypostases nisi secundum intelligentiam.

⟨ad b⟩ Ad illud quod obiicitur quod circumscriptis personalibus proprietatibus ⟨personalibus⟩, remanent 'qui a nullo' etc. Dicendum quod in quibus est unitas substantie in Tribus, non contingit intelligere 'qui ab

[1] *De Fide orthodoxa,* Lib. III, cap. 6 PG. 94. 1001 C. Le texte cité est corrompu. Cf. supra, p. 190, n. 2.

alio', 'a quo alius' etc., nisi intellecta generatione. Unde sic ⟨similiter ?⟩ dicendum quod circumscriptis aliis, non illo remanent vel si hec manent et alie quae intelliguntur.

⟨ad c⟩ Ad illud quod obiicitur quod respectivum sequitur absolutum et quod relativa non distinguuntur nisi penes entia absoluta, hoc intelligendum est ubi non est relatio essentialiter, sed per modum accidentis.

⟨ad d⟩ Ad aliud quod debent distingui proprietates per hypostases et non e converso, similiter respondendum est quod hoc habet locum in proprietatibus accidentalibus. Dicendum est ergo quod hypostasis dependent ab essentia et proprietates ab hypostasi. Tamen hypostasis quantum ad pluralitatem, dependet a proprietatibus.

In I Sententias, d. 27

⟨f. 31 va⟩ *Dubitatur* hic, cum generare Filium conveniat Patri, queritur utrum conveniat ei quia Pater, aut secundum alteram rationem ; et videtur quod non conveniat ei quia Pater. In creaturis enim pater quia pater, sequitur generationem ; quoniam pater et filius, cum sint relativa, simul sunt natura. Sed filius, in quantum filius, sequitur generationem naturaliter, quoniam genitum, secundum naturam, sequitur generationem. Cum igitur in divinis ordinem habeant secundum ordinem intelligendi, que in creaturis habent ordinem secundum naturam, patet quod in divinis Pater sequitur generationem secundum modum intelligendi. Ergo generationis non est principium Pater : cum principium sit causa et prius eo cuius est principium.

Contra. Pater generat, non in quantum Deus, quia qualibet persona generaret : ergo quia Pater.

Item. Nichil seipsum generat : quia distinguitur generans a generato. Sed Deus, in quantum Deus, non distinguitur a genito, sed in quantum Pater. Ergo in quantum Pater generat.

Item. Cum dicitur : Deus generat. 'Deus' tenetur personaliter : quia persone convenit generare ; nonnisi Patri, quia Pater, in quantum Pater generat.

⟨*Respondeo*⟩ Ad hoc potest dici quod paternitas et est relatio et est proprietas. Proprietas dicitur per comparationem ad id quod distinguit, relatio dicitur in quantum una persona refertur ad aliam. Sic non distinguit personam, sed in quantum proprietas. Secundum hoc potest dici quod persona [1], ut est relatio sequitur generationem, sed precedit ut est proprietas. Secundum hoc, cum dicitur : Pater generat, dicendum est quod illud convenit Patri, quia Pater ; sed non notatur quod ratio generationis sit Paternitas ut est relatio, sed ut est proprietas. Similiter dicendum quod Filius, ut est terminus generationis, non est hoc Filiatione, ut Filiatio se habet per modum

[1] Intellige : paternitas. Cf. Alexandre de Halès, t. I, n. 407.

relationis ; sed prout se habet per modum proprietatis. Exemplum potest patere, in causa et causato, que relative se habent ad invicem. Cum enim effectus secundum rationem effectus sequatur actionem, secundum ?... et causa inquantum causa similiter consequeretur, tamen causa secundum quod causa ⟨f. 31 vb⟩ precedit actionem [1]. Sed secundum aliud sequitur, secundum aliud precedit. Sequitur vero, prout relative dicitur ad effectum, precedit vero prout dicit potentiam vel virtutem agentis, que est media inter substantiam agentis et actionem. Aliter potest dici, distinguendo relationes in relationes subsistentes, et adiacentes et sic in quantum subsistentes sunt, precedunt generationem, in quantum vero relationes adiacentes, intelligitur generatio prior.

[1] Le texte de cette phrase doit être corrompu. Il semble que le sens en soit le suivant : puisque l'effet en tant que tel suit l'action selon l'ordre de nature, il en sera de même de la cause, les deux termes étant corrélatifs. Cependant sous une autre formalité la cause précède l'action. La suite du texte explique ces deux aspects de priorité réciproque de la cause et de l'action.

Eine Vorlesung Alberts des Großen über den biblischen Kanon

Von Albert FRIES C. SS. R.

Bereits vor Jahren wurde die Vermutung ausgesprochen [1], ein im Cod. Vat. lat. 4245, ff. 22va-24ra enthaltenes Principium gehöre zum Schrifttum Alberts d. Gr. Die damals geltend gemachten, aber noch nicht für hinreichend befundenen Gründe lassen sich bei genauerem Zusehen verstärken und erheben die Vermutung zur Gewißheit, wie ich glaube.

Es handelt sich also um eine Antrittsvorlesung, die sich mit der Zahl, der Anordnung und dem Inhalt der biblischen Bücher befaßt. Man nannte diese Gattung von Einleitung, die neben der Lobrede auf die Schrift (commendatio) und der Einführung in einzelne Bücher (introitus, accessus) von den Universitätsstatuten in Paris und später auch anderswo vorgeschrieben war, auch Sermones prologizantes super totam Bibliam seu Sacram Scripturam [2]. Bekannt sind solche Principia von *Odo von Châteauroux* [3], *Johannes von La Rochelle* (LR) O.F.M. [4], *Thomas von Aquino* O. P. [4], *Remigio de' Girolami* O. P. [5], *Petrus Johannes Olivi* O. F. M. [7].

[1] A. FRIES, Um neue theologische Abhandlungen Alberts des Großen (Sonderabdruck aus: Angelicum 13 [1936] 60-92) 28 ff. (85 ff.).

[2] M. GRABMANN, Ungedruckte exegetische Schriften von Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts, in: Angelicum 20 (1943) 215.

[3] P. MANDONNET O. P., Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin, in: Revue Thomiste 34 (1929) 497.

[4] F. M. DELORME O. F. M., Deux leçons d'ouverture de Cours bibliques données par Jean de La Rochelle, in: La France Franciscaine 1933, 345-360.

[5] Überliefert durch Remigio de' Girolami O. P., wiedererkannt von F. Salvatore, Due Sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino, Rom 1912, abermals herausgegeben von P. MANDONNET O. P., S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia, Paris 1927, IV 481-490.

[6] GRABMANN, Exegetische Schriften, 215.

[7] S. Bonaventurae Opera omnia, VI, Quaracchi 1893, Proleg. c. 1 p. IX. — Auf das Principium biblicum eines unbekannten Verfassers weist hin F. PELSTER S. I.,

Das hier zur Untersuchung stehende Principium (P), das sich in der Hs über fast sieben Spalten erstreckt, trägt nach allgemeinem Brauch an der Spitze einen Schrifttext, und zwar Eccl. 24, 33 [1], als Leitsatz, an dem der ganze Inhalt des Kanons aufgereiht wird, nicht in allegorischer Auslegung, wie es vielfach geschah, sondern nach dem Literalsinn. Mit Hilfe der Glossa interlinearis [2] wird zunächst das Schriftwort gedeutet und ein Dreifaches darin nachgewiesen : der dienende Gesetzgeber, die Art der Gesetzgebung und der Inhalt des Gesetzes. Nach kurzer Besprechung des dienenden Gesetzgebers Moses, und Gottes als des eigentlichen Gesetzgebers, wird dargelegt, daß die Art der Gesetzgebung gegenüber Untergebenen die Form von Geboten annimmt, gegenüber Abwesenden die Form von Versprechungen und Verheißungen. Dann tritt der Verfasser in den Hauptteil seines Vortrags ein, in die Darlegung des Inhalts des Gesetzes, in die sachlich begründete Gliederung der Heiligen Schrift. 'Gesetz' nimmt er in dreifachem Sinn : erstens als Gebot Gottes, das enthalten ist in den fünf Büchern Moses, in den fünf « dem Salomon zugeteilten » Weisheitsbüchern, in den Psalmen und Propheten ; zweitens als Zustand in den Beobachtern des Gesetzes, der in den Geschichtsbüchern des AT festgehalten ist ; drittens als das vollendende Ziel des Gesetzes und als Erfüllung der gegebenen Verheißungen, wovon im ganzen NT berichtet wird. So wird nach dem auf Hugo von Saint-Cher (C.) zurückgehenden Brauch unermüdlich weitergegliedert durch die ganze Schrift, bis schließlich die drei Briefe des Johannes aus der Liebe als dem Beweggrund sittlich guten Handels herausentwickelt werden. Dadurch soll die Anordnung und der Zusammenhang der Teile des Kanons sichtbar gemacht werden.

Ein solches Vorgehen, verbunden mit einer Fülle von biblischen Belegen, wenigstens für das AT, setzt jedenfalls Kunst und Wissen voraus, neben einer gekonnten Dialektik ein fleißiges Lesen und ein unablässiges Betrachten der Heiligen Schrift und ein Leben in der Bibel, ein Zeichen mehr dafür, daß die Schrift im MA den Anfang und

Cod. 152 der Bibliothek von S. Antonio in Padua und seine Quästionen, in : RTAM 9 (1937) 48. — Zwei Principia ohne Namen aus Cod. Paris. Nat. lat. 15 903 (ff. 209v 211ra) erwähnt P. Glorieux, Questions nouvelles de Pierre de Tarentaise, in : RTAM 14 (1947) 98.

[1] « Legem mandavit nobis Moyses in praeceptis iustitiarum et hereditatem domui Iacob et Israel promissiones. »

[2] (« Iustitiarum » dico), « quibus peccata vitarentur et virtutibus deo servirent ». Postilla Nicolai de Lyra, Lyon 1590, III, 2098.

das Ende des theologischen Studiums ausmachte [1]. Es ist jedoch klar, daß bei einem solchen Verfahren der Inhalt der einzelnen Bücher nicht immer vollständig oder auch einmal nicht richtig angegeben und recht und schlecht in das vorgefaßte Schema gepreßt wird. Daher wirkt die Ausführung denn auch mitunter gekünstelt. Zu Unrecht würde man aber von dieser Eröffnungsvorlesung eine Antwort auf alle den Kanon betreffenden Fragen erwarten, etwa auf die Frage, wieweit Dan. oder Esther zum Kanon zu rechnen sind. Da 46 Bücher des AT und 27 des NT sämtlich aus dem einen Begriff « Gesetz » herausgegliedert werden, verläuft die Anordnung, die sichtbar gemacht werden soll, gegen Ende reichlich unübersichtlich. Daher erscheint es zweckmäßig, den Inhalt von P schematisch wiederzugeben, doch nur bis ins vierte oder fünfte Glied (siehe folgende Seite).

Was nun den Verfasser angeht, ist die Sache bei P nicht so einfach wie bei Johannes LR, dessen Principia mit dem Namen versehen sind. P steht ohne Namen da [2]. Es bleibt also kein anderer Weg als der, P selber in seiner Lage in der Hs (1), in seiner sprachlichen Form (2) und in seinem Inhalt (3) nach Spuren des Verfassers abzusuchen. Die Mühe aber lohnt sich.

1

Cod. Vat. lat. 4245 (280 : 183 mm, Pergament, 353 Blatt, meist zwei Spalten, in dem, P enthaltenden Teil aus der Mitte des 13. Jahrhunderts) hat einerseits enge Beziehungen zu den Franziskanern. Er enthält den Traktat De anima des Johannes LR (ff. 25ra-37vb) und IV Sent. des Wilhelm von Middleton (ff. 214ra-309rb). Anderseits sind aber auch an verschiedenen Stellen Dominikaner vertreten, so Guerricus von Saint-Quentin mit 7 Quodlibeta (ff. 62ra-70rb) [3] und 7 kurzen Abschnitten aus der Christologie (ff. 75ra-76va) [4]. Auch Albert d. Gr. hat zum Inhalt der Hs einiges beigesteuert, nämlich die Abhandlung

[1] Vgl. H. Denifle O. P., Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris ? in : Revue Thomiste 2 (1894) 160.

[2] Cod. 1245 der Stadtbibliothek von Troyes enthält nach Hauréau ebenfalls einen Vortrag (sermo) mit dem gleichen Anfang wie P und auch ohne Namen. Ein wiederholtes Anfragen blieb bis jetzt leider ohne Antwort.

[3] F. M. Henquinet O. F. M., Les écrits du Frère Guerric de Saint-Quentin O. P., in : RTAM 6 (1934) 403. — P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle, Paris 1933, I 56 f.

[4] Fries, Um neue Abhandlungen, 31 ff. (88 ff.).

Lex

- *substantialiter :*
  - in actu praecepto : in Pentateucho, in quo est
    - ius naturale .... Gen.
    - ius scriptum
      - ..... Exod.
      - ..... Lev.
      - ..... Num.
      - ..... Deut.
  - in comparatione ad determinationem virtutum :
    - quinque libri attributi Salomoni, in quibus sumitur virtus
      - secundum substantialia
        - ..... Prov.
        - ..... Eccl.
        - ..... Cant.
      - secundum adminicula
        - ..... Sap.
        - ..... Eccli.
  - in comparatione ad praemia vel poenas :
    - prophetia ut praenuntians futura
      - prophetae 4 maiores cum Thren. et Bar.
      - prophetae 12 minores
    - prophetia ut desiderans futura .... Ps.
- *ut status legis :*
  - in populo :
    - firmiter stando
      - in obtentione terrae .... Ios.
      - in collatione dominii .... I-III, 10 Reg.
    - claudicando
      - resiliendo ad statum ...... Iud. cum Ruth
      - se inclinando ad casum. . III, 11-22; IV Reg.
    - Adiunguntur .... Libri Par.
    - in resurgendo post casum
      - secundum resurgere ad legem Libri Mach.
      - secundum insurgere ad hereditatem
        - ..... Esdr.
        - ..... Neh.
  - in personis quibusdam, ut sint in exemplum :
    - propter utilitatem proximorum .... Tob.
    - propter difficultatem
      - in opere ....
        - .... Iudith
        - .... Iob
      - post opus .... Esther
- *in complemento finis et veritate promissorum, quae sunt sacramenta redemptionis :*
  - in capite tantum :
    - ad manifestationem deitatis .... Ioh.
    - ad ostensionem humanitatis
      - in dignitate regali .... Matth.
      - in officio praedicationis .... Marc.
      - in dignitate sacerdotali .... Luc.
  - in membris per coniunctionem ad caput :
    - nascentium .... Act.
    - proficientium
      - secundum regulas regiminis Ecclesiae .... 14 ep. Pauli
      - secundum specialem modum conversandi in moribus et fide. . 7 ep. can.
    - consummatorum .... Apoc.

De sensibus corporis gloriosi (ff. 88ra-89vb) [1] und eine weitere Fragenreihe (ff. 73ra-74vb) [2]. Besonders wichtig für P ist die Quaestio Alberts über das eine oder doppelte Sein in Christus, worin er den Glaubenssatz von der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der einen Person des Wortes scharf umschreibt (ff. 24ra-va) [3]. Während P nach vorne durch eine freie Seite von der Schrift De spiritu et anima des Alcher von Lüttich abgesetzt ist, steht es nach rückwärts mit der Quaestio Alberts über das Eine Sein in Christus in enger Verknüpfung, nicht nur durch das Fehlen eines Abstandes, sondern auch durch die gleiche Schrift und die folgende Übergangsformel: « Sequitur de quaestione. Omnis specifica differentia rem informans... » (f. 24ra). Und zwar ist P mit der Quaestio von der gleichen Hand geschrieben wie der Traktat De sensibus corporis gloriosi und der übrige Anteil Alberts am Inhalt der Hs.

2

Sodann deutet die sprachliche Fassung auf Albert als Verfasser hin. Seine leicht erkennbare Eigenart tritt auch hier hervor. Bei aller Verhaftung an die Schulsprache und gegebenenfalls an eine Vorlage bleibt eben immer sein Stil deutlich die Physiognomie seines Geistes. Diesen persönlichen Stil Alberts kostet man auch in P. Im einzelnen lassen sich folgende Eigentümlichkeiten geltend machen.

Zweimal steht in P bei der Hinzufügung eines erklärenden Wortes an einen Ausdruck der Bibel : 'supple'. Aimo von Auxerre gebraucht dafür : 'subaudis'. Robert von Melun ordnet eine Zutat ohne weiteres in den Satz der Schrift ein. Thomas zieht vor : 'scilicet'. Zwar kommt 'supple' auch bei Guerricus, Ulrich von Straßburg, Richard von Middleton, Johannes von Freiburg und Dionysius dem Karthäuser vor. Aber am bezeichnendsten ist es für Albert [4], von dessen Schriften viele

[1] F. M. Henquinet O. F. M., Une pièce inédite du commentaire d'Albert le Grand sur le IVe livre des Sentences, in : RTAM 7 (1935) 263-93.

[2] Aus diesem Teil, den ich für Albert beansprucht hatte, fanden die Ausführungen über das Geheimnis der Menschwerdung eine Bestätigung ihrer Echtheit durch F. Haberl, Die Inkarnationslehre des hl. Albertus Magnus, Freiburg i. Br. 1939, 25 ff.

[3] Den Echtheitsbeweis hierfür hat vervollständigt F. Pelster S. I., Die Quaestio Alberts d. Gr. über das eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4245 (Sonderabdruck aus : Divus Thomas 26 [Frib. 1948]) 4-7.

[4] A. Vaccari S. I., S. Albertus Magnus Sacrae Scripturae interpres, in : Atti della Settimana Albertina (9.-14. Nov. 1931), 134.

Seiten damit gesättigt sind und auf den vielleicht auch die Linie « Albert — Ulrich — Johannes von Freiburg » wegen des Lehrer-Schüler-Verhältnisses hinweist.

Bei der Schriftauslegung verwendet Albert nach dem Vorgang von Petrus Lombardus oft : 'quasi dicat', 'ac si dicat', mit einer Bejahung oder Verneinung. Die gleiche Beobachtung macht man in P, wo es heißt : « 'Nonne Moyses dedit vobis legem ?' Quasi dicat : Sic est » (f. 22va).

Ebenso erscheint in P mehrmals ein begründender, durch 'quia' angeschlossener Nebensatz, der sich jedoch nicht auf den ganzen Hauptsatz, sondern nur auf den letzten Teil bezieht, z. B. : « Haec autem (sacramenta redemptionis) sunt aut in capite tantum aut in membris per coniunctionem ad caput, quia membrum per se sumptum nec membrum est nec aliquod percipit sacramentum » (f. 23va). Der Nebensatz zielt offenbar nur auf die Verbindung der Glieder mit dem Haupt, vielleicht gegen eine Auffassung, die im Principium des Johannes LR steht, wo einfach das Haupt und die Kirche als Leib einander gegenüberstehen [1]. Immerhin ist dieser Gebrauch von 'quia' ein verkürztes Verfahren im Satzbau und den Schriften Alberts eigentümlich.

3

Entscheidend für die Echtheit sind die inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen P und dem Schrifttum Alberts. a) Da sind zunächst auf diesem kleinen Raum 26 kürzere oder längere *Schriftzitate* — ohne die verschwiegenen Zitationen, Anspielungen und Hinweise — zu verzeichnen. Eine solche Häufung von Schrifttexten ist an sich schon etwas, das man bei Albert wie bei Hugo C. gewohnt ist [2]. Eine Reihe von diesen Schrifttexten kehren überdies in den andern Werken Alberts öfters wieder und mehr als einmal mit den von der Vulgata abweichenden Lesarten, wie z. B. Eccli. 36, 17 : 'precationes' (auch vom Satzsinn gefordert) statt praedicationes (Vulg.), was sich natürlich nur dann auswerten ließe, wenn schon die kritische Ausgabe der Werke Alberts vorläge. Besonders ergiebig ist hier der Leitsatz Eccli. 24, 33 : « Legem mandavit nobis Moyses in praeceptis iustitiarum et hereditatem domui Iacob et Israel promissiones. » Er scheint im Schriftwortschatz Alberts

[1] Delorme, 357.

[2] Vgl. J. M. Vosté O. P., S. Albertus Magnus sacrae paginae magister, Rom 1932/33, I, 34 ; II 14. — G. Meersseman O. P., De S. Alberti Magni Postilla inedita super Ieremiam, in : Angelicum 9 (1932) 231 ff.

einen hervorragenden Platz gehabt zu haben wie sonst etwa Sap. 7, 27[1], das ihm fast regelmäßig in den Sinn kommt, wenn irgendwie vom Prophetenamt die Rede ist. So stößt man bei Albert häufig auf den Leitsatz von P — ein ganzes Dutzend Stellen aus verschiedenen Werken Alberts könnte namhaft gemacht werden, ohne daß damit Vollständigkeit erreicht wäre —, und vielfach noch wie in P in Verbindung mit Ioh. 1, 17[2], sodaß man damit rechnen kann, daß Albert dort, wo vom Gesetz die Rede ist, gewöhnlich diese beiden Schriftstellen anführt[3]. Herausgegriffen sei noch Iac. 5, 11 : « Sufferentiam Iob audistis. » Damit kennzeichnet P den Vorbildcharakter von Job, und mit der gleichen Stelle umschreibt Albert im Prolog seines Kommentars den Inhalt des Buches Iob[4]. Es heißt ferner in P : 'Neh. I (8-9)'. Das Gewöhnliche war damals 'Esdr.', auch bei Bonaventura und Thomas, während Albert nur selten schreibt : 'II Esdr.', ebenso oft : 'Neh.', fast regelmäßig aber : 'Neh. seu II Esdr.', wie auch Johannes LR in der 2. Einleitungsvorlesung Neh. eigens nennt. Weiterhin tritt in P das erste Weisheitsbuch als 'Proverbia' auf. So auch bei Albert und Thomas, wogegen Bonaventura[5] und die Biblia Mariana unter den Werken Alberts (auch) von 'Parabolae' sprechen. Daß in P nicht dasteht : 'II Sam.', sondern : 'II Reg.', entspricht ebenfalls dem Sprachgebrauch Alberts. In P wie bei Albert wird übrigens die Heilige Schrift nach der jüngeren Kapitelzählung dargeboten, die in Stephan Langton ihren Urheber und in Philipp dem Kanzler ihren maßgebenden Förderer besaß und mit der von heute übereinstimmt. Darin liegt überdies ein Fingerzeig auf die Zeit der Abfassung von P. Aus dieser Zählweise folgt nämlich, daß P erst nach 1225, wo jene sich stärker durchzusetzen begann, verfaßt worden ist[6].

[1] « Et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos dei et prophetas constituit. »

[2] « Lex per Moysen data est. »

[3] De mul. forti c. 17 § 2 ; B. 18, 152b. — Super Mich. 6, 4 ; B. 19, 358b. — Super Ioh. 1, 17 ; B. 24, 53b. — Mit Eccli. 24, 33 allein wird eine an den Anfang von P erinnernde Erklärung Alberts Super Luc. 24, 44 ; B. 23, 772b f. abgeschlossen : « Lex enim continet praecepta iustitiarum ... Adduntur autem promissiones hereditatis observantibus et poenae sive comminationes poenarum non observantibus Eccli. XXIV (33) : 'Legem mandavit' ... » — Super Luc. 16, 29 ; B. 23, 453 wird der Leitsatz von P mit Eccli. 36, 18 verbunden, und diese Stelle ist ebenfalls in P zu finden.

[4] Commentarii in Iob, prol., Ausg. Weiss, 3.

[5] Breviloquium, prol. § 1 ; Opera V, Quaracchi 1891, 202.

[6] A. Landgraf, Die Schriftzitate in der Scholastik um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert, in : Biblica 18 (1937) 88 ff.

Deutlich sprechen für Albert auch *die übrigen Zitate.* Genannt wird dreimal die Glossa interlinearis zu Eccli. mit zwei Bemerkungen, Gregor d. Gr. [1] mit einer allegorischen Anwendung, Basilius mit seiner Homilie über den Anfang von Prov. in der Übersetzung des Rufin [2]. Bekanntlich liefert Basilius mit dieser Darlegung Stoff zu vielen Äußerungen Alberts über das Recht, den Diktator (tyrannus) und den König [3]. Mit dem Namen wird ebenfalls aufgeführt die Glossa continua [4], die durchgehende Erklärung des Petrus Lombardus zu den Paulusbriefen. In dem Abschnitt über die Paulinen übernimmt P die Gedanken und an vielen Stellen sogar den Wortlaut des Lombarden.

Für die Begriffsbestimmung von Gesetz [5] beruft sich P auf Cicero, für die Begriffsbestimmung von Naturrecht [6] auf Cicero und Isidor von Sevilla. Damit zeigt P gleichsam mit dem Finger auf Albert als Verfasser. Denn in seinem Werk De bono bezeichnet Albert die von Isidor aufgestellte Begriffsbestimmung als 'valde propria' und macht sich jene von Cicero gern zu eigen, während er dem, was Gratian im Dekret über das Naturrecht sagt, weniger günstig gegenübersteht [7]. Von Cicero, den P beide Male, wie auch Albert meist, einfach Tullius

[1] « . . . quia inter timorem et spem movetur paenitens sicut inter duas molas ut dicit Gregorius » (f. 22vb). Moralium l. 33 c. 24 ; PL 76, 687 D.

[2] Unde Basilius super principium Proverbiorum : « Si regnum est quaedam legitima cura et institutio, certum est, quod instituta, quae dantur ab eo rege qui tamen hoc nomen digne meritoque sortitus est, vim legum obtineant et sortiantur iura vivendi, maxime cum id in commune omnibus consulat, et non propriae utilitatis decernatur intuitu. Hoc enim differt rex a tyranno, quoniam hic quidem quod sibi utile est, consulit, ille vero, quod omnibus » (f. 22va). — Hom. 12 n. 2 ; PG 31, 389 B ; Rufini interpretatio, hom. 5 n. 2 ; 1763 A.

[3] Vgl. De coaequ. q. 42 a. 2 obi. 4 ; B. 34, 566a. — IV Sent. d. 25 a. 4 ; B. 30, 91 b. — De cael. hier. c. 8 § 1 ; B. 14, 215b.

[4] Mandonnet, Chronologie, 495. — A. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, 126.

[5] Ergo necesse est, quod opus virtutis cadat in praecepto legis, sicut etiam ipsa legis diffinitio probat, quam ponit Tullius in prima Rhetorica dicens : « Lex est ius scriptum asciscens honestum prohibensque contrarium » (f. 22va).

[6] Ius naturale quoad praecepta diffinit Isidorus in libro Etymologiarum dicens : « Ius naturale est commune omnium nationum eo quod ubique instinctu naturae, non aliqua constitutione habetur. » Et confirmat quod ante dixerat Tullius ante finem primae Rhetoricae : « Ius naturale est, quod non opinio genuit, sed innata quaedam vis inseruit. » Iuris autem huius status tangitur Rom. II (14-15) : « Gentes legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis » (f. 22va-b). Isidor, Etymologiae, Ausg. Lindsay, Oxford 1911, l. 5 c. 4. — Cicero, inv. 2, 161 ; Ausg. Teubner, Leipzig 1923, 148b.

[7] De bono, n. 502 ; n. 497 (nach dem Editionsmanuskript mitgeteilt von W. Kübel). — O. Lottin O. S. B., Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, [2] Brügge o. J. (1931), 44 f.

nennt, wird unter dem Namen: 'Prima rhetorica' die Schrift: 'De inventione' herangezogen. Weder bei Johannes LR noch bei Thomas tritt in der Eröffnungsvorlesung über die Schrift ein Profanschriftsteller auf. Dagegen ist es ein bezeichnendes Merkmal der Schriftkommentare Alberts, daß dort neben den christlichen auch andere Schriftsteller ausgiebig zu Wort kommen [1]. Gerade Cicero fehlt in keiner, auch nicht der kleinsten exegetischen Schrift Alberts, sodaß bei der Zuteilung von P an Albert das Vorkommen Ciceros nicht weiter wundernimmt. Außerdem finden sich die beiden hier verwerteten Stellen aus Cicero in vielen andern Schriften Alberts in genau derselben Fassung vor [2]. Die Stelle Ciceros über das Gesetz: « Lex est ius scriptum asciscens honestum prohibensque contrarium » hat ihre eigene Geschichte bei Albert. Sie findet sich nämlich nicht an dem angegebenen Ort, wiewohl man sie nach dem Zusammenhang in jeder Zeile erwartet, und begegnet einem in genau der gleichen Form — ius *scriptum* — sonst nicht. An der zweiten Stelle: « Ius naturale est, quod non opinio genuit, sed innata quaedam vis inseruit » ist zu beachten, daß P, wie Albert immer, die Lesart der weniger zahlreichen Cicero-Hss bringt: 'innata' statt: 'in natura'.

Neunmal bezieht sich P auf Hieronymus. Von seinen Werken werden mit Namen aufgeführt: Super Os., Prologus Isaiae, Prologus Galeatus. Die andern Zitate sind entnommen dem Vorwort zu den 12 Propheten, dem Vorwort zu Iudith (zweimal), dem Brief 53 an Paulin (zweimal). Hinzu kommen einige verschwiegene Zitationen. Nun steht es aber fest, daß Albert in seinen Werken zur Schrift vorwiegend dem Hieronymus folgt und dessen Gedanken mit und ohne Quellenangabe verwertet [3]. Im einzelnen sind hier einige nicht zu verachtende Übereinstimmungen zwischen P und Albert festzustellen. Der Aus-

[1] Vgl. Vosté, Sacrae paginae magister, I 39 f.; II, 45 f.

[2] Die Begriffsbestimmung von Gesetz steht mit Namen und Fundort: Top. l. 3 tr. 1 c. 2; B. 2, 333b. — Polit. l. 1 c. 1 prol.; l. 2 c. 1 (totaliter autem accidere); l. 4 c. 4 (quarta autem); B. 8, 7a. 99b. 347b. — Super Is. 2, 3 (exibit lex). — Super Matth. 6, 10 (adveniat regnum tuum); B. 20, 267a. Ohne Angabe des Buches: De bono, n. 74. — Super Is. öfter. — Super Luc. 1, 6 (erant autem iusti); B. 22, 13/14. Auch ohne Namen: Ethica l. 5 tr. 3 c. 3; B. 7, 369b. Dem Gratian zugesprochen wird die Stelle: Eth. Quaest. prol. Die Begriffsbestimmung Ciceros von Naturrecht findet sich: De bono, n. 497. — IV Sent. d. 33 a. 1; B. 30, 289a. — Top. l. 2 tr. 2 c. 2; B. 2, 315a. — Super Matth. 7, 12 (et vos facite illis); B. 20, 350a. — Super Marc. 10, 6 (masculum et feminam); B. 21, 583b.

[3] Meersseman, Postilla super Ier., 19; De S. Alberti Postilla inedita super Isaiam, in: Divus Thomas 10 (Piac. 1933) 246.

spruch des Hieronymus, Isaias sei nicht so sehr Prophet wie Evangelist, ist dem Verfasser von P bekannt und Albert dem Großen geläufig [1]. Ebenso die Stelle aus Brief 53, wo Hieronymus den Propheten Daniel den 'Historiker der Weltgeschichte' nennt [2]. Sie steht einmal in P und zweimal im Kommentar Alberts zu Dan. [3], wo einmal das griechische Wort beigefügt wird wie in P. Die von Hieronymus mitgeteilte 'Regula Hebraeorum' zur Zeitbestimmung der Propheten ist in P wirksam [4] und beherrscht ebenso den Kommentar Alberts zu den kleinen Propheten [5] und führt hier wie dort zu dem gleichen Ergebnis in der zeitlichen Festsetzung ihrer Wirksamkeit. Hier wie dort werden auch die 12 Propheten im Verhältnis 8 : 1 : 3 dem Isaias, Jeremias und Ezechiel zugeordnet. Wobei noch auffällt, daß bei der Feststellung, die Propheten ohne Königsnamen in der Überschrift seien mit dem, einen Königsnamen tragenden Vorgänger zu verbinden, Albert regelmäßig wie P verdeutlichend hinzufügt : *immediate* praecedentes. In Alberts Kommentar wie in P wird zudem in diesem Zusammenhang der Ausdruck : 'synchronos' verwendet. Die philologische Bemerkung : « Esther, quae 'abscondita' interpretatur et fuit » [6], und die Deutung des hebräischen Namens für die Chronik :

[1] Et quia in universali minus relucet historia, quae particularium gestorum est, et amplius relucent ibi mysteria, ideo dicit Hieronymus in prologo Isaiae, quod non tam propheta est quam evangelista (f. 23ra). Dieselbe Kennzeichnung des Propheten : Super Is. in prol. Hier. — Super Marc. 1, 2 (sicut scriptum est in Isaia) ; B. 21, 344b. — Allerdings wird an diesen beiden Stellen Ep. 53 und der Prologus Galeatus als Fundort angegeben.

[2] Ep. 53 ad Paulinum presbyterum, 8 ; CSEL 54, 461 : « Quartus vero, qui et extremus inter quattuor prophetas, temporum conscius et totius mundi φιλοΐστωρ. »

[3] Super Dan. prol. und 8, 14 ; B. 18, 448. 566b.

[4] Octo autem primi adiunguntur Isaiae, nonus autem Ieremiae, et tres ultimi Ezechieli. Quod qualiter fiat, accipiatur regula. Hieronymus dicit, quod illi prophetae in quorum titulis reges non continentur, eisdem temporibus prophetaverunt in quorum temporibus prophetaverunt praecedentes immediate, qui reges habent in titulo. Inter minores autem octo primos reges habent in titulo Osee, Amos et Michaeas. Igitur Ioel synchronos fuit Osee, et Abdias et Ionas synchronici fuerunt Amos. Nahum vero et Habacuc synchronici fuerunt Michaeae. Sed Osee, Amos et Michaeas eosdem reges habent in titulis quos Isaias. Ergo synchronici fuerunt Isaiae et eisdem prophetaverunt et ei adiunguntur (f. 23ra). — Vgl. Hieronymus, Praef. in XII Prophetas ; PL 28, 1016 A.

[5] Super XII Proph. in prol. Hier. ; B. 19, 6. — Vgl. Super Ioel, Super Os., Super Hab. in prol. Hier.

[6] De mul. forti c. 16 § 3 ; B. 18, 135a. — Super Luc. 1, 34 (quoniam virum non cognosco) ; B. 22, 92b. — Ibid. 12, 36 (quando revertatur a nuptiis) ; B. 23, 249b.

'Verba dierum' trifft man in P je einmal und bei Albert mehrmals an, hier wie dort ohne weiteres von Hieronymus übernommen. Schließlich bringen P und Alberts Lukaskommentar an einer Stelle aus Brief 53 dieselbe seltenere Lesart : 'medicinam' statt : 'medicamina' [1].

Zwei Stellen könnte man vielleicht als verschwiegene Zitationen aus Augustin ansehen (De civitate Dei), je eine über Malachias und Sophonias. Davon ist die erste Bemerkung auch bei Hieronymus nachzuweisen [2], während die zweite auch im Ausdruck an Augustin anklingt [3].

Zu erwähnen bleibt noch ein Hinweis, der einer Vorliebe Alberts entspricht [4], allerdings nach Ort und Zeit unbestimmt ist : « Non enim est sic in hac scientia sicut in aliis, quia ista in particularibus colligit mysteria et exemplares instructiones, et secundum hoc particularis historia accipit vim universalis. *Sed de hoc alias est inquirendum* » (f. 23rb-va).

Der Ort dafür ist I Sent. d. 1. Tatsächlich berührt Albert — der ebenfalls das Umstandswort 'alias' bei einem Hinweis auf eigene Schriften gebraucht, z. B. Quaest. de sensibus corporis gloriosi — diesen Punkt, und zwar so, daß es zu P passen würde : « Similiter actus Patrum accipit (theologia) non ut actus particulares, quia sic non est de ipsis scientia , sed ut exempla quaedam, quae habent vim principiorum in moribus vel fide. » [5]

b) In der *Lehre* ist die Übereinstimmung zwischen P und Albert vollständig, und das bei der besonders großen Mannigfaltigkeit der

[1] Unde Hieronymus : « Actus Apostolorum simplicem quidem et nudam videntur tradere historiam et nascentis ecclesiae infantiam texere. Sed si noverimus scriptorem eorum Lucam esse medicum, 'cuius laus est in evangelio', animadvertimus pariter, omnia verba illius animae languentis esse medicinam » (f. 23va). 'Medicina' steht auch Super Luc. in prol. Hier. (medicus) ; Ausg. Vosté, in : Angelicum 9 (1932) 318. Vgl. dagegen Hieronymus, Ep. 53 ad Paulinum, 9 ; CSEL 54, 463.

[2] . . . Malachias, qui a quibusdam Esdras fuisse legis doctor creditur (f. 23rb). Vgl. Hieronymus, Praef. in XII Prophetas ; PL 28, 1015 A. — Augustinus, De civitate Dei l. 20 c. 25 ; CSEL 40/II, 495.

[3] Eadem autem regula . . . nonus propheta, scilicet Sophonias, adiungitur Ieremiae, quia uterque tempore Iosiae prophetavit (f. 23rb). Vgl. Augustinus, De civitate Dei l. 18 c. 33 ; CSEL 40/II 317 : « Sophonias autem unus de minoribus adiungitur ei (Ieremiae). Nam et ipse in diebus Iosiae prophetasse se dicit. »

[4] Begriff und Gliederung der Wissenschaft hat ihn stark beschäftigt. Bei jedem neuen Gebiet, an das er herangeht, liegt ihm viel daran, den Gegenstand, die Arbeitsweise, die Gliederung der einzelnen Wissenschaft darzulegen.

[5] I Sent. d. 1 a. 3 ; B. 25, 18a. — Vgl. Thomas, I Sent. prol. q. 1 a. 3 ad 2 ; S. th. I q. 1 a. 3.

Meinungen in Kanonfragen. Was den Katalog der kanonischen Bücher betrifft, ergibt sich bereits aus der hier beigegebenen schematischen Wiedergabe, daß P einen reichhaltigen, ja vollständigen Kanon vorlegt. Auch die Bücher, die man seit dem 16. Jahrhundert 'deuterokanonisch' (dk, entsprechend pk) nennt, werden zur kanonischen Schrift gerechnet. Das steht nun aber auch für Albert fest [1]. Man braucht z. B. nur die Schrift De sacr. missae (Borgnet 38, 6-165) auf Schriftzitate hin durchzusehen, so findet man dort allein bis auf (I) Esdr. und sechs kleine Propheten sämtliche Bücher des AT benutzt, sogar Ruth und Threni. Vom NT fehlen nur II Thess., II-III Ioh. und Iudae. Daraus erhellt, daß sich aus Alberts Werken mühelos der gleiche volle Kanon aufbauen läßt, wie er von P geboten wird. Anderseits werden weder von P noch von Albert die zwei apokryphen Esdrasbücher zum Kanon gezählt, wohingegen in der Aufzählung Bonaventuras von I-III Esdr. die Rede ist (I Esdr., Neh., III-IV Esdr.). Sodann macht P zwischen pk und dk Büchern keinen Unterschied im Wert. Johannes LR unterscheidet Bücher erster Autorität und solche zweiter Autorität (Sap. Eccli.) [2]. Von einer solchen Abwertung der dk Schriften trägt P keine Spur an sich wie auch Albert nicht.

Nicht anders verhält es sich mit der Stellung einzelner Bücher im Kanon. Gegen Hugo Vict. und Hugo C., die im Gefolge von Hieronymus Dan. zu den Hagiographen rechnen, reiht Albert ihn den drei großen Propheten als vierten an, wie übrigens auch Johannes LR., Bonaventura, Thomas [3]. Ebenso rechnet ihn P ganz selbstverständlich zu den großen Propheten. Threni und Bar. werden von Johannes LR und Thomas in ihren Principia nicht eigens erwähnt. In P steht jedoch darüber : « ... et adiunguntur ei (Ieremiae) Threni et Baruch, in quibus idem plangitur » (f. 23ra). Mit dem gleichen Ausdruck rückt Albert die Klagelieder und das Buch Bar. an Jeremias heran, und auch er hört aus diesen zwei Schriften die Klagen des Propheten selber heraus [4]. Der Psalter steht bei Johannes LR als eigene Kategorie zwischen dem Gesetz und den Propheten, bei Thomas unter den Hagiographen, bei Albert und Bonaventura unter den Propheten. So auch

[1] Vosté, Sacrae paginae magister, II 14. 30. — C. Spicq O. P., Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge (Bibl. Thomiste XXVI), Paris 1944, 146. — A. Loisy, Histoire du Canon de l'Ancien Testament, Paris 1890, 172.

[2] Delorme, 356 f.

[3] Vgl. Spicq, L'exégèse latine, 144.

[4] Super Threnos, prol. ; B. 18, 246a. — Super Bar. in prol. Hier. und 1, 1 (et haec verba libri) ; B. 18, 357. 360.

in P. Mehrmals ergeht sich P in Allegorese, die auch in Alberts Schriften, nicht so sehr als Auslegung wie als Ausdrucksmittel, stark vertreten ist [1]. Das Bild vom Leib Christi, das in P und bei Johannes LR als Einteilungsgrund verwendet wird, ist auch Albert dem Großen für diesen Zusammenhang vertraut [2]. In der Verteilung der Sinnbilder Ezechiels auf die Evangelisten unterscheidet sich P von Johannes LR, der mit Augustin Matthäus im Löwen, Markus im Menschen versinnbildet sieht, stimmt aber mit Albert und Thomas überein [3]. Die Briefe der Apostel Jakobus, Petrus, Johannes, Judas heißen in P und bei Albert: epistulae 'canonicae', nicht 'catholicae'. Endlich wird in P durch Wiederholen unterstrichen, daß dem Salomon fünf Bücher zugeschrieben werden. Dahin neigt auch Albert [4], während Johannes LR einmal von fünf, das andere Mal von drei Büchern Salomos spricht und Thomas, wie Hieronymus und die meisten andern, nur drei unter dem Namen Salomos anführt. Wollte man die lehrinhaltliche Übereinstimmung zwischen P und Albert vollständig aufzeigen, dann müßte

[1] Meersseman, Postilla super Is., 247.

[2] Super Matth. 11, 1; 12, 1; B. 20, 477a. 508a.

[3] Animalia autem significant evangelistas, facies hominis Matthaeum, leonis Marcum, quia leo clamat in deserto et natos clamore vivificat; bovis autem Lucam propter hostias sacrificiorum; aquilae vero Iohannem (f. 23vb). — Dieselbe Deutung ergibt sich Super Is. in prol. Hier. (at primum de Isaia). Sie findet sich wieder in den Prologen zu den Kommentaren über die Evangelisten. Vgl. Vosté, Sacrae paginae magister, I 28 ff.

[4] Secunda consideratio praecepti iustitiarum fuit secundem determinationem virtutis et operis virtutis cadentium in praecepto, et hoc modo diximus tradi praecepta iustitiarum in quinque libris attributis Salomoni. Determinatio autem operis virtutis accipitur dupliciter, scilicet secundum substantiales causas operis et virtutis, et secundum adminiculantia et dirigentia ad ipsum. Si substantialia accipiuntur, haec sunt triplicia, secundum quod tria exiguntur ad opus virtutis, scilicet recta determinatio eius in medio, et eligentia recta, et finis, qui est causa boni, quod est in virtutis opere ... Et haec est causa, quare hi (tres libri) sunt directe Salomonis, quia in his tribus substantialiter perfectum est opus virtutis ... Adminiculantia vero ad opus virtutis sunt duplicia, scilicet rationes sumptae ex contemplatione superiorum sive divinorum, et rationes sumptae inferius in creaturis. Et penes primum quidem accipitur liber Sapientiae, penes secundum vero Ecclesiasticus ... Quia autem dirigentia ad opus virtutis necessaria sunt propter difficultatem virtutis, ideo isti ab ecclesia sunt adiuncti. Et quia sumpti sunt de verbis Salomonis, ideo dicuntur Salomonis (f. 22vb).

Nach P ist also Salomon nicht der Verfasser von Sap. und Eccli. Diese beiden Bücher gehen aber inhaltlich auf Salomon zurück. Aus den Schriften Alberts ist zu ersehen, daß er je einmal Philo und den Siraziden als Verfasser von Sap. und Eccli. bezeichnet (De corp. dom. d. 3 tr. 1 c. 1; B. 38, 233a; Super Dan. 12, 4; B. 18, 611a), an andern Stellen aber die beiden Schriften unter dem Namen Salomos führt (De homine q. 5 a. 3; B. 35, 81a; III Sent. d. 35 a. 8; B. 28, 652b).

man P ganz entfalten und Schritt vor Schritt sein Zusammengehen mit Alberts Lehre vom Schriftkanon dartun. Was hier ausgewählt wurde, genügt jedenfalls, um die Nahestellung von P zu Albert auch in der Lehre sichtbar zu machen.

So gehen die Beobachtungen aus der paläographischen Lage, der sprachlichen Fassung, den Zitaten und der Lehre von P alle in eine Richtung. Alles klingt zusammen im Namen Alberts. Die hinreichende Erklärung für die Summe dieser Feststellungen liegt allein darin, daß Albert d. Gr. der Verfasser von P ist. Der Beweis wird noch gestützt durch die Erwägung, daß hier Albert dem Großen nicht irgend etwas Unerwartetes, ganz Neues anbewiesen wird, daß vielmehr eine Schrift aus einer literarischen Gattung, worin er sicher sich betätigt hat, ihm zugesprochen wird. Er war ja Magister der Theologie und hatte als solcher eine Vorlesung in der Form von P zu halten [1].

Indes muß eingestanden werden, daß in den alten Katalogen unter den Werken Alberts ein Principium nicht erwähnt wird [2]. Zumal das Fehlen in dem nach Vollständigkeit strebenden Katalog der Legenda könnte eine starke Vermutung gegen die Echtheit schaffen. Doch steht ja fest, daß sicher echte Schriften in jenem alten Katalog nicht aufgeführt werden [3]. Zudem läßt sich das Fehlen von P einigermaßen erklären. Ein solches, gegenüber der Masse von Alberts Schrifttum verschwindend kleines und nicht zu einem größeren Verband gehörendes Stück konnte leicht der Aufmerksamkeit der Hersteller von Listen entgehen.

Nunmehr bleibt noch Stellung zu nehmen zu einer Bemerkung der 1646 zu Lyon aufgestellten Liste von Alberts Werken. Dort wird ein Traktat De Scriptura sacra genannt (Borgnet 1, LIX). Echard fügt hinzu: Haberi dicunt Romae in Barber(iniana). Tatsächlich enthält Cod. Barb. lat. 718 (13./14. Jahrhundert) sieben Vorträge über die Heilige Schrift (ff. 63ra-69vb) ohne Namen, darunter ein Principium über den Kanon [4]. Und diese Abschnitte haben auch noch Aussicht, von

[1] Mandonnet, Chronologie, 497 f. — A. Kleinhans O. F. M., Der Studiengang der Professoren der Heiligen Schrift im 13. und 14. Jahrhundert, in: Biblica 14 (1933) 394-98.

[2] H. Chr. Scheeben, Les écrits d'Albert le Grand d'après les Catalogues, in: Revue Thomiste 36 (1931) 260-92.

[3] B. Geyer, Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus (Sonderabdruck aus: Miscellanea Giovanni Mercati, Rom 1946, II) 14 ff.

[4] Anfang: 'Dilectio illius custodia legum est', Sap. VI (19). Ad evidentiam librorum sacri canonis nota, quod non dicit 'legis', sed 'legum' in plurali. Est

Albert zu stammen. Denn die Hs enthält ff. 1ra-62rb und ff. 139ra-159vb Erklärungen Alberts zu Schriften des Ps-Dionysius. Auch die Capitula-Sammlungen zu vielen Werken von Augustin und einem) von Johannes Chrysostomus werden im Register (16. Jahrhundert) f. IIIr-v und im Inventar der Barberini-Hss [1] als Eigentum Alberts geführt [2]. Dazu kommt, daß inhaltlich das Principium zahlreiche Berührungspunkte mit Albert aufweist. Aber es ist nicht die weit- und tiefgehende Übereinstimmung, die zwischen P und Albert herrscht. Sodann geht das Principium des Cod. Barb. von dem vierfachen Gesetz der Glossa ordinaria aus. Das aber steht bei Albert nicht so hoch im Kurs [3]. Da sieht P, das die Begriffsbestimmung des Gesetzes von Cicero übernimmt, doch bedeutend mehr nach Albert aus. Ferner scheint das Principium des Cod. Barb. das Breviloquium von Bonaventura zu kennen und daraus zu schöpfen [4]. Endlich wird in der unmittelbar vorhergehenden Lobrede auf die Schrift die Begriffsbestimmung Gratians über das Naturrecht verwendet. Das aber spricht

enim quidem lex secundum quod habetur in Glossa (ordinaria) super illud Rom. VI (23) 'gratia dei', scilicet lex naturae, lex concupiscentiae, lex iustitiae, lex gratiae. Sed dicit beatus Augustinus I De libero arbitrio c. VIII : 'Lex vera non videtur esse, quae iusta non fuerit'. Et ideo lex peccati inter leges non simpliciter numeranda. Unde restat, quod triplex est lex . . . Schluß : Primo enim scribit Romanis primam epistulam, qui erant mixti, et isti intelliguntur per reges ; deinde gentibus duodecim sequentes, tertio Iudaeis ultimam (ff. 68ra-69rb).

[1] Herr Prälat A. Pelzer war so freundlich, die mir fehlenden Angaben zu ergänzen.

[2] Glorieux, Répertoire, I 71 hat diese Annotationes bei Albert unter die Rubrik 'Douteux, Pseudépigraphiques' gesetzt. In Wirklichkeit stammen sie von Robert Kilwardby O. P. Auf den ersten Seiten dieses Blockes von patristischen Arbeiten (Cod. Barb. lat. 718, ff. 74r-125v) wird für 27 Werke von Augustin und eins von Johannes Chrysostomus der Anfang der Kapitel angegeben. Dann folgen, zum größten Teil von *einer* Hand geschrieben, Intentiones oder Conclusiones oder Capitula, das heißt Inhaltsangaben der Kapitel. Und zwar stehen sie gruppenweise in derselben Reihenfolge wie bei D.-A. Callus O. P., The 'Tabulae super originalia Patrum' of Robert Kilwardby O. P., in : Studia Mediaevalia (in hon. R. I. Martin), Brügge o. J. (1948), 257-263. Den 35, von Callus genannten Werken Augustins, zu denen Robert Kilwardby Intentiones geschrieben hat, lassen sich noch die Confessiones beizählen. Sie stehen in der Barberini-Hs unter den echten Intentiones und weisen dieselbe Art wie jene auf. Auch die stoisch gehaltene Abhandlung des Chrysostomus : Quod nemo laeditur nisi a seipso, für Olympias in der Verbannung geschrieben, wird hier wie in den englischen Hss in besagter Weise analysiert.

[3] O. Lottin O. S. B., Psychologie et Morale aux XII[e] et XIII[e] siècles, II, Löwen 1948, 23 f.

[4] Bonaventura : Libri legales, historiales, sapientiales, prophetici. Cod. Barb. 718 : Libri legales, historiales, morales, prophetales.

gegen eine Abkunft von Albert, der jener Auffassung des Dekrets kaum etwas Wohlwollen entgegenbringt [1].

Es bleibt somit dabei, daß Cod. Vat. lat. 4245, und nicht Cod. Barb. lat. 718 ein Principium Alberts enthält. Das späte Zeugnis der Liste von Lyon erweist sich damit als wertlos [2].

Zum Schluß noch, soweit möglich, die Zeit der Abfassung von P. Es liegt nahe, daß P im Zusammenhang steht mit der Lehrtätigkeit Alberts zu Paris, wo die Vorschrift und der Brauch bestand, solche Eröffnungsvorlesungen zu halten. Das gewinnt an Wahrscheinlichkeit dadurch, daß Pelster die Pariser Herkunft der Hs herausgearbeitet hat [3]. Damit ist zugleich der Pariser Ursprung von P unter-

[1] Lottin, Droit naturel, 45.

[2] In dem Principium des Cod. Barb. 718 ist für die Gliederung das trinitarische Prinzip wirksam: Sub qualibet autem istarum legum trium (naturae, iustitiae, gratiae) ostenditur status fidelium sub quadruplici differentia. Primo quantum ad institutionem, secundo quantum ad multiplicationem, tertio quantum ad informationem, quarto quantum ad consummationem. Institutio pertinet ad Patris auctoritatem, multiplicatio ad diffusivam Spiritus Sancti bonitatem, informatio ad Filii veritatem, consummatio ad differentem ipsorum sive identitatem sive unitatem (f. 68rb). — Das erinnert einigermaßen an Ulrich von Straßburg. Ebenso die mystisch gehaltene Kennzeichnung des Buches Job: Aut est (informatio) in via contemplationis, qua homo se elevat ad aeternorum degustationem, et sic proponitur nobis Iob in exemplum, qui in prosperitate Deum colebat et in adversitate se ad Dominum convertebat (f. 68va). — Schließlich sind auch Ps-Dionysius und Hugo von St. Viktor, die in den sechs Lobreden auf die Heilige Schrift die Hauptquellen bilden, gerade bei Ulrich keine seltenen Gäste.

Die Teile eines Quodlibet (ff. 70ra-72vb), wo die Erbsünde, die Seligkeit und die Frage nach dem größten Propheten behandelt werden, hängen stark von Thomas von Aquino (II Sent., De malo, De veritate) ab und weisen auf einen Dominikaner als Verfasser hin. In andern Teilen nimmt man einen mehr als gewöhnlichen juristischen Einschlag wahr, was wiederum den Gedanken an Ulrich nahelegt.

Bleibt noch ein Stück eines kurzen Kommentars zu I Sent., das vielleicht dem gleichen Verfasser gehört (ff. 127ra-138vb). Theologie ist dem Verfasser scientia affectiva. Der Anfang lautet: Sicut in aliis scientiis sunt quaedam per se nota, de quibus oportet supponere, quia sunt, quia probari non possunt demonstrative, ut principia, quorum habitus innatus est nobis; cognoscuntur enim, inquantum terminos cognoscimus; et sunt alia quae non sunt per se nota, sed eorum cognitio deducitur ex principiis per discursum rationis ...: sic in theologia sunt quaedam per se nota homini fideli et etiam simpliciter, quantum est de se, de quibus oportet supponere, quia sunt, quia probari non possunt; sed cognitio eorum est infusa; cuiusmodi sint articuli fidei. Sunt etiam alia, quae cognoscuntur per ista supposita ut per se nota principia. Sunt ea quae sequuntur ex ipsis, et haec probari possunt per principia, scilicet articulos tamquam per causas (f. 127ra).

Bei Gelegenheit möchte ich auf diese anonymen Stücke zurückkommen.

[3] Die Quaestio, 7.

strichen. Somit drängt sich als Entstehungszeit von P der Pariser Aufenthalt Alberts auf.

Nun steht ferner fest, daß P entweder mit dem Anfang von Alberts Lehrtätigkeit oder mit dem Erwerb des Magistergrades zusammenfällt. Von Thomas weiß man ja, daß er das Principium über den Kanon als Baccalarius biblicus 1252 zwischen dem 14. September und dem 9. Oktober — in der für Principia vorgesehenen Zeit — gehalten und ein zweites als Lobrede auf die Schrift März-April 1256 vorgetragen hat [1]. Bei Albert ragt nun hier eine doppelte Unsicherheit herein, einmal die über das Jahr seiner Ankunft in Paris [2], sodann jene über die Dauer seines Aufstiegs zur Magisterwürde, da er ja schon seit langem im Lehramt tätig war und infolgedessen schneller vorwärtskam.

Diese zweifache Ungewißheit in seiner Laufbahn läßt sich für jetzt vielleicht durch folgende Erwägung umgehen. Es scheint nämlich, daß Albert P damals gehalten hat, als er Magister wurde. Denn da er nicht als Baccalarius biblicus angefangen hat, fehlte ihm die erste Gelegenheit zu einer solchen Vorlesung. Sodann scheint die Bemerkung der Hs : 'Sequitur de Quaestione' eine Klammer zu sein, welche die Quaestio über das Eine Sein in Christus so mit P verbindet, daß man beide als einen akademischen Akt zu nehmen hätte. Dann hätten wir es mit jener, 'Aula' genannten Feierlichkeit zu tun, wobei der neuzugelassene Magister sein Principium oder eine Lobrede über die Schrift vortrug und darauf mit den andern Magistri und Baccalarii formati in eine Disputation eintrat [3].

So ergäbe sich als Abfassungszeit von P das Jahr 1245, da Albert in diesem Jahr zum Magister erhoben wurde [4]. Das würde dann noch dadurch bekräftigt, daß die mit P verbundene Quaestio eine Frage aus

[1] Mandonnet, Vorwort zu Destrez, Bibliographie Thomiste, Kain 1921, XVII f.

[2] Pelster hält an 1245 fest. Vgl. Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg i. Br. 1920, 82 ; Die Quaestio, 8. — H. Chr. Scheeben, Albertus Magnus, Bonn 1932, 49 sagt : « um das Jahr 1242 ». — M. H. Laurent O. P., Les grandes lignes de la vie du bienheureux Albert, in : Revue Thomiste 36 (1931) 257 hält sich heraus und schreibt : « En 1245, notre Bienheureux est à Paris où il explique comme bachelier sententiaire le Lombard. »

[3] Kleinhans, Der Studiengang, 397 f.

[4] P. v. Loe O. P., De vita et scriptis beati Alberti Magni, in : Analecta Bollandiana 20 (1901) 278. — Laurent, Les grandes lignes, 257. — Scheeben, Albertus Magnus, 52. — Auch Pelster, Die Quaestio, 8 läßt die Möglichkeit offen, daß Albert vor 1246 Magister wurde.

dem dritten Buch des Sentenzenkommentars behandelt, Albert aber mit diesem Stoff vor dem 2. Buch, also vor 1246 befaßt war [1].

Das stünde denn auch im Einklang mit der Annahme, daß Thomas, als er für den Herbst 1252 sein Principium ausarbeitete, das Principium Alberts vor sich hatte. Man wird nämlich den Eindruck nicht los, daß P bei der Eröffnungsvorlesung des Thomas Pate gestanden hat. Gewiß hat Thomas das Kolleg über den Kanon in engerm Anschluß an Hieronymus aufgebaut und infolgedessen einigen Büchern einen andern Platz im Kanon angewiesen und der Gliederung des Kanons in persönlicher Art die sachliche Begründung gegeben. Aber er vertritt trotz Hugo C. mit Albert den vollständigen Kanon, in den keine Apokryphen aufgenommen sind — im Unterschied von Bonaventura —, in dem es keine Grade der Kanonizität gibt — im Unterschied von Hugo C. und Johannes LR. Zu dieser Übereinstimmung im Wesentlichen der Lehre vom Kanon kommen manche Ähnlichkeiten im verarbeiteten Material. Vier Schriftstellen (Eccli. 24, 33 ; Ioh. 1, 17 ; Is. 33, 22 ; Iudith 15, 11), darunter der Leitsatz von P, sind gemeinsam. Ebenso im gleichen Zusammenhang zwei Stellen aus Hieronymus, die allerdings im Wortlaut etwas von einander abweichen, wobei Thomas den richtigeren Text bietet. Ferner hat Thomas die gleiche Deutung und Verteilung der Lebewesen der Ezechiel-Vision, wogegen Bonaventura eine andere Deutung und Johannes LR eine andere Verteilung auf die Evangelisten vornimmt. Besonders fällt bei Thomas der Abschnitt über das Evangelium auf :

« In Christo autem est considerare duplicem naturam, scilicet divinam, et de hac est principaliter Evangelium Iohannis . . . et humanam, et de hac principaliter tractant alii Evangelistae, qui distinguuntur secundum tres dignitates, quae Christo homini competunt. De ipso enim quantum ad regiam dignitatem determinat Matthaeus ; unde in principio sui evangelii eum secundum carnem a regibus descendisse ostendit et a Magis regibus adoratum. Sed quantum ad dignitatem propheticam determinat de eo Marcus ; unde a praedicatione eius evangelium incipit. Quantum vero ad sacerdotalem dignitatem determinat de eo Lucas ; unde a templo incipit et a sacerdotio. »

Der entsprechende Teil von P lautet so :

« Sed sacramenta in capite tantum accepta diversificantur secundum ea quae de Christo probare intendunt. Est autem Christus verus deus

[1] Lottin, Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand, in : RTAM 8 (1936) 137 f.

et verus homo. Unde ad manifestationem suae deitatis, qui tamen in deitate existens passus sit et conversatus cum hominibus, inducitur evangelium Iohannis. Et ideo ei datur facies aquilae, quae acutius videt et altius volat. Alia autem tria inducuntur ad ostensionem humanitatis ipsius, qui verus deus fuit. Hoc autem iterum tripliciter contingit, scilicet secundum probationem duplicis dignitatis, quae capiti promisso competit, et manifestationem officii, ad quod venit. Christus enim erat rex et sacerdos et praedicaturus remissionem curando oppressos a diabolo et aliis morbis corporalibus et spiritualibus. Matthaeus igitur principaliter tangit in Christo regalem dignitatem, et ideo describit eum descendisse a regia prosapia et adoratum a regibus et regalia sibi exhibita. Quia autem finis adventus eius fuit conversio fidelium et redemptio, ideo adiungit praedicationem et miracula et passionem. Marcus autem principaliter tangit officium praedicationis cum redemptione, et ideo a praedicatione inchoat. Lucas autem aliam dignitatem adiungit, scilicet sacerdotii, et officium ⟨praedicationis⟩ et redemptionem, inquantum ipse est hostia pro peccato a se ipso oblata. Et ideo certum est, quod omnium evangeliorum libri idem habent pro materia, sed differunt in modis praedictis » (f. 23va-b).

Vergleicht man diese beiden Darlegungen, so findet man 1. die gleiche Reihenfolge — Johannes an erster Stelle ; 2. einen ähnlich starken Ton auf der inhaltlichen Einheit des Evangeliums bei der Eigenart der Evangelisten — principaliter, wie in P ; 3. die Kennzeichnung der Eigenart der Synoptiker durch Verknüpfung ihrer Darstellung mit der dreifachen Würde Christi — Albert : duplex dignitas et officium, scilicet praedicandi ; Thomas : tres dignitates, regia, prophetica, sacerdotalis ; 4. Anklänge im Text, wobei Thomas genauer ist — Albert : descendisse ; Thomas : secundum carnem descendisse.

Es scheint, daß es sich da nicht nur um zufällige Ähnlichkeiten handelt, sondern um eine, allerdings vornehme Abhängigkeit. Trifft das zu, dann wäre — abgesehen vom Pariser Ursprung von P und vom Pariser Aufenthalt Alberts — das erste Halbjahr von 1252 die unterste Grenze für die Abfassung von P. Läßt man aber auch den für 1245 sprechenden Gründen ihr Recht, dann finden diese in der vermuteten Abhängigkeit des Thomas von P noch einen Zuwachs an Gewicht.

Somit wäre in dem Principium des Cod. Vat. lat. 4245 die Pariser Antrittsvorlesung Alberts über den Schriftkanon erhalten. Bekanntlich war die Stellung des Thomas zu Eccli. nicht von allen als klar anerkannt, bis sein 1912 wiedererkanntes Principium alle Zweifel behob. Hat nun auch P für Albert nicht eine gleich große Bedeutung, so bietet es doch die wertvolle Grundlage für den Aufbau des von Albert dem Großen vertretenen Kanons der heiligen Bücher.

Literarische Besprechungen

Sur la certitude de la foi

L'étude de l'acte de foi ne cesse de solliciter les esprits. A son tour, dom Illtyd Trethowan, de l'abbaye bénédictine de Downside, y consacre un volume, léger dans la main, mais lourd de réflexion [1]. La sincérité de cette recherche est évidente et elle suscite d'emblée la sympathie. Nous irons droit à l'essentiel. Car l'étude théologique est ici précédée d'une étude purement philosophique, que nous ne voulons pas examiner pour elle-même ; et la pensée propre de l'auteur s'entoure d'un luxe de critiques dirigées sur les théories des autres, qu'il n'est pas nécessaire non plus d'examiner en détail. Disons donc tout de suite que l'acte de foi est abordé dans ce livre par le côté de sa certitude. Le fidèle affirme ; il prononce à l'égard des vérités qu'il croit un oui sans réserve. Voilà l'un des caractères bien établis de la foi ; si le doute quelquefois la traverse, il n'est pas de son essence. Or, comment la certitude de la foi est-elle possible? Dom Trethowan n'a pas d'autre question. Pour la résoudre, il fait jouer encore des considérations préalables sur le rapport de la connaissance naturelle de Dieu et de la connaissance surnaturelle, que nous n'allons pas davantage retenir. Mais il doit bien aborder à la fin l'analyse de l'acte de foi. Et tel sera l'objet propre de nos remarques.

A plusieurs égards et jusqu'à un certain point, l'effort original et vigoureux dont ce livre témoigne ne peut que satisfaire le théologien thomiste. L'auteur ne se donne pas pour tâche de retrouver la pensée du Docteur angélique ; on regrettera que son information thomiste soit toute tirée d'ouvrages modernes qui, pour être solides et pénétrants, néanmoins ne remplacent à aucun degré la méditation du maître. Avec cela, quelques-unes de ses insistances ou revendications coïncident avec la théologie authentique de saint Thomas. Il entend disjoindre tout d'abord la constitution de la foi des motifs de crédibilité. Ces derniers se réfèrent en effet aux signes de la révélation. La foi au contraire adhère à la révélation même. Une tentative comme celle du P. Rousselot, où la perception des signes est déclarée surnaturelle, si elle a le mérite de refuser pour la foi un statut simplement rationnel, méconnaît encore les exigences intrinsèques de son assentiment. On est heureux de voir les théologiens d'aujourd'hui s'accorder de plus en plus sur cette nécessité de situer à l'intérieur de la foi la qualité surnaturelle qui lui revient à coup sûr. Par le moyen d'une comparaison instituée avec saint Thomas, le R. P. J. De Wolf, S. J., avait marqué récemment ce que

[1] Dom Illtyd Trethowan, Certainty, philosophical and theological. Westminster, Dacre Press, 1948, viii-170 pp.

gardent de maladroit les explications du P. Rousselot [1]. Du point de vue de la certitude notamment, l'appréhension surnaturelle des motifs de crédibilité ne fait encore que renforcer la raison naturelle dans l'une de ses fonctions propres ; or, c'est de la foi même, tient dom Trethowan, que doit provenir la certitude de la foi. Dans le même sens, ce livre tend à mettre en valeur le caractère théologal de l'acte de croire. Car s'il est vrai que le message divin nous est présenté par l'Eglise, nous ne nous en tenons pas à affirmer des propositions au nom de l'autorité de l'Eglise. La foi opère une union de l'esprit avec Dieu même ; et c'est après tout pour la raison que nous adhérons à Dieu que nous nous inclinons devant l'enseignement de ses ministres. La formule suivante le dit excellemment : « Lorsque nous considérons les motifs de crédibilité, nous pouvons dire que l'Eglise nous conduit à Dieu. Lorsque nous parlons de l'acte de foi, nous devons dire que Dieu nous conduit à l'Eglise » (p. 164). Louons pareillement l'intention de restaurer l'intellectualisme de la foi. Car il est sûr que la foi est constituée dans l'intelligence, quelque concours qu'elle reçoive de la volonté. Dans le but d'en manifester la qualité surnaturelle, nombre d'auteurs, hostiles à la foi rationnelle, ont fait valoir la charge d'affectivité faute de laquelle cette vertu périrait. Mais plus d'un ne l'a fait qu'au détriment de la qualité intellectuelle de la foi. On a plaisir à saluer, dans la littérature théologique d'aujourd'hui, un livre où les droits de l'intelligence sont résolument défendus. Tel n'avait pas été le cas au même degré avec le gros ouvrage de M. R. Aubert [2], encore qu'il ne soit pas sans parenté, en certaines de ses parties, avec l'étude que nous recensons.

La manière dont l'auteur comprend et justifie la certitude de la foi doit marquer malheureusement la limite de notre accord. Elle provient, à son gré, d'une évidence surnaturelle de Dieu comme révélateur. Toute certitude, estime-t-il, est due à une vue intuitive de la réalité. Il n'en saurait être autrement de la foi. L'inefficacité des autres explications, longuement établie dans le livre, conduit à l'exigence spéciale ainsi énoncée. Et comme preuve positive, ne suffit-il pas d'invoquer l'affirmation de la révélation divine, présente au sein de l'acte de foi, et qui doit être référée, non à la crédibilité rationnelle (on l'a dit tout à l'heure), mais à une mystérieuse appréhension de Dieu, inséparable du don de la foi ? Ici se situe la critique intentée par l'auteur à la thèse thomiste selon laquelle l'objet formel de la foi échappe à l'évidence : car on se condamne du même coup, dit-il, à reporter sur la volonté la responsabilité d'une certitude qui est cependant de nature intellectuelle. Il vaut la peine de s'en expliquer plus au long avec dom Trethowan.

La foi pour lui est adhésion de l'intelligence aux vérités de la révélation et pour le motif qu'elles sont révélées. Fort bien. Mais d'où vient que ce motif a le pouvoir de faire affirmer par l'intelligence des vérités qu'elle ne pénètre pas et qu'elle est incapable à jamais de se démontrer ? Avec la plupart des théologiens, l'auteur à ce propos parle de l'autorité divine. Le

[1] Voir le compte rendu de l'ouvrage dans cette revue, 25 (1947), pp. 347-349.

[2] Voir le compte rendu publié par cette revue, 24 (1946), pp. 214-235.

mot est ambigu, car il pourrait s'entendre comme un droit à se faire obéir. Mais entendons-le dans l'ordre intellectuel et comme désignant la qualité exceptionnelle d'un témoin dont les paroles indubitablement véridiques emportent l'adhésion. Or, une telle autorité en définitive procède de la connaissance certaine que Dieu possède des vérités qu'il révèle. Lui sait. Et parce qu'il sait, je l'en crois. Toute foi dans un esprit prend appui sur la science présente dans un autre esprit. Une vérité ne peut être que sue quelque part. Si je l'affirme sans la savoir, cet acte se justifie sur le fait qu'un autre que moi la sait. Tel est le motif propre de la foi. Et au delà de ce motif, il n'y en a plus. Tandis que la question posée par nous un peu plus haut a un sens (d'où vient que la condition d'être révélé par Dieu détermine mon intelligence à affirmer comme vrai le contenu de cette révélation), il serait sans signification de demander : d'où vient que je crois ce que Dieu sait ? Répétons-le : la justification dernière de toute adhésion de l'intelligence est dans la science, ou mieux la vue de l'objet affirmé. La foi en général n'est rien d'autre que la communication établie entre un esprit qui ne voit pas et un esprit qui voit, de telle sorte que la connaissance de celui-ci passe dans l'esprit qui ignore, mais sous les espèces de l'affirmation seule, dans l'obscurité. La foi dont nous parlons opère cette communication entre l'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu. Nous croyons ce que Dieu sait et que nous ne pouvons savoir ; nous le croyons rigoureusement et définitivement parce que Dieu le sait. La première conclusion du traité de la foi dans la *Somme théologique,* relative à l'objet formel de cette vertu, n'a pas d'autre signification. Nous croyons, dit saint Thomas, à cause de la Vérité première ; la Vérité première est cela *propter quod creditur*. Il est parti, lui aussi, du fait et du motif de la révélation : « Non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum ». Mais il ne s'en tient pas là. Et du motif ainsi énoncé, qui n'est encore que celui qui tombe sous notre appréhension, il passe au motif suprême et caché d'où la foi reçoit son statut incomparable : « Unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio » (II-II q. 1 a. 1). Du même coup, la foi ne peut qu'atteindre, comme son objet matériel, la réalité divine, les propositions prenant rang seulement d'*objectum ex parte nostra* (*ibid.*, art. 2). Les thomistes ne pouvaient donc faire autrement que de tenir la thèse à quoi vont les reproches de dom Trethowan, à savoir que l'objet formel de la foi n'est pas vu mais cru. A la vérité, cette façon de parler est peu satisfaisante : car *ce qui* est cru, ce sont les vérités tombant sous l'assentiment de la foi ; tandis que l'objet formel, nous l'avons dit, est celui *à cause duquel* on croit ce que l'on croit. Mais il est sûr que cet objet formel ne consiste pas dans une connaissance de mon esprit, ainsi qu'il advient dans les sciences humaines ; il consiste dans la connaissance de Dieu sur laquelle prend appui l'esprit du croyant. La différence entre les deux termes marque la distance qui sépare la position de dom Trethowan de celle de saint Thomas. Et l'on jugera peut-être que cette dernière n'est pas la moins pénétrante en ce qui concerne l'analyse de la foi.

De la position de saint Thomas il ne suit pas que la connaissance de la révélation soit absente de l'acte de foi. Nous avons entendu au contraire ce théologien nous dire que la foi dont il parle n'accorde son assentiment

que pour autant qu'il y a révélation divine. Et il s'agit, bien entendu, de la révélation divine connue comme telle. Le fidèle a bel et bien conscience d'adhérer parce que Dieu a révélé ces vérités qu'il croit ; il sait quelle autorité Dieu révélant détient sur son esprit. Dom Trethowan a cent fois raison de le dire. Et l'on voit en même temps que le transfert en Dieu du motif de la foi, dont nous parlions plus haut, n'a rien de commun avec la « foi d'autorité » de Billot : car celle-ci *s'oppose* à une foi qui engage la connaissance du témoignage divin comme vrai et qui se trouve proscrite comme réfractaire à la qualification surnaturelle de la foi. Mais nous ne pouvons confondre une telle connaissance avec le motif même de la foi, compris dans la structure de cette adhésion. Ou bien elle se vérifie comme une connaissance naturelle, dans le cas où la raison humaine s'est démontré ou a perçu avec évidence que Dieu est l'auteur du message entendu (ainsi à coup sûr chez le premier homme avant le péché et analogiquement chez l'ange *in via*). Ou bien elle se vérifie comme connaissance surnaturelle, pour autant que la grâce de la foi inclut la persuasion et confère la certitude que Dieu a parlé. La doctrine thomiste de l'*instinctus interior*, considéré comme l'une des causes qui *induisent* l'esprit à croire, rejoint bien cette connaissance surnaturelle de la révélation que nous venons de dire (II-II q. 2 a. 9 ad 3^{m}). Toutefois, même surnaturelle, la connaissance ou évidence de Dieu comme révélateur ne serait prise comme motif de la foi qu'au prix d'une analyse tronquée de l'acte de croire, comme si nous croyions parce que nous savons que Dieu a révélé et non pas parce que Dieu sait ce qu'il nous a révélé. En somme, l'insistance de l'auteur à réclamer une évidence de Dieu comme révélateur dénonce qu'il n'est pas allé jusqu'à atteindre l'intime de la foi : il traite en objet formel ce qui n'est encore qu'introduction. Ou bien, si l'on veut, il ne fait pas la différence entre l'évidence *in communi* et l'évidence *in speciali* que distingue soigneusement saint Thomas (*ibid.*, q. 1 a. 4 ad 2^{m}). Dom Trethowan a voulu disjoindre la foi des motifs de crédibilité. Il a seulement substitué à la connaissance des signes une certaine intuition de Dieu. Mais celle-ci, relative à l'acte révélateur, se tient, comme les motifs de crédibilité, du côté des causes invitant ou pressant l'esprit à prononcer son oui ; elle ne nous transporte pas au dedans essentiel de l'acte de foi. Nous nous expliquerions par une insuffisance pareille l'opinion de dom Stolz, rapportée d'après des notes inédites (pp. 81-82, 97), selon laquelle le motif de la foi doit être vu et non pas cru. La différence des deux auteurs est que dom Stolz semblait se contenter d'une vue surnaturelle portant sur l'autorité de la proposition révélée, tandis que son confrère anglais entend que le fidèle ait une certaine vue de Dieu même.

Contre la thèse de dom Trethowan, l'objection ne peut manquer d'être formulée qu'elle menace l'obscurité de la foi. Le chapitre 11 de l'épître aux Hébreux ne permet là-dessus aucune hésitation : la foi a pour objet les réalités invisibles. Il est curieux que cette donnée capitale ne soit pas rappelée dans le livre dont nous parlons (dont on serait enclin à dire qu'il est l'œuvre d'un philosophe faisant de la théologie plutôt que d'un théologien). Et comment l'âme religieuse ne serait-elle pas saisie par l'affirmation de l'Ecriture et par les exemples qui l'accompagnent ? Croire c'est ne pas voir. Cet

acte conjoint la non-vision d'une vérité avec l'engagement le plus résolu de l'esprit dans le sens de cette vérité même. L'auteur dira qu'il entend bien que les vérités révélées nous demeurent obscures. Sans doute. Mais il ne peut entendre autrement qu'en termes de connaissance le motif pour lequel nous les croyons. Où le motif est vu, l'obscurité essentielle de la foi n'est plus sauvegardée. Si même il n'est vu que faiblement, selon un mode de connaissance non conceptuelle, mais vécue, comme veut dom Trethowan, nous ne laissons pas d'être ramenés à une clarté présente en nous. Au contraire, rien ne sauvegarde mieux l'obscurité de la foi que le motif assigné par saint Thomas puisqu'il est à prendre en Dieu, dont la science ne passe en l'esprit du fidèle qu'en se défaisant pour ainsi dire de sa lumière. On sait que le *lumen fidei*, tel que l'entend saint Thomas, ne porte aucune atteinte à cette obscurité qui figure dans la définition de la foi. Le fidèle *croit* vrais les articles de foi. Selon dom Trethowan, on devrait dire qu'il les *sait* vrais. Cet auteur est si peu préoccupé de la difficulté que nous soulevons qu'il arguë de la foi à partir des connaissances surnaturelles qui en sont présentées comme le perfectionnement : si la contemplation mystique, dit-il, est une certaine connaissance immédiate de Dieu, comment la foi, que l'on avoue être le principe de cette contemplation, ne comporterait pas déjà, quoique à un moindre degré, une semblable connaissance ? L'argument occupe dans le livre une place assez étendue. Mais il manque son but. On pourrait dire tout d'abord que juger de la foi à partir de la contemplation mystique, c'est prendre pour principe d'explication une donnée au moins aussi mal connue que la chose qu'elle doit expliquer. Admis néanmoins, comme il se doit, que l'ordre surnaturel possède avec les dons intellectuels du Saint-Esprit ses habitus de connaissance, où les réalités divines deviennent l'objet d'une certaine intelligence et d'une certaine sagesse, on ne déduirait de là la constitution de la foi qu'en vertu d'une confusion : car toute connaissance surnaturelle proprement dite ne peut que procéder de l'assentiment obscur d'abord accordé à la vérité de Dieu, pour la raison que c'est seulement sous la forme d'une foi que s'établit le rapport entre l'intelligence créée et la réalité divine, qui est mystère. Dieu ne nous devient objet intellectuel qu'à la condition d'être cru. Prétendre le connaître d'abord, c'est le laisser échapper. La distinction formelle de la foi et des dons intellectuels du Saint-Esprit, qui n'a pas les faveurs de dom Trethowan, est destinée à mettre en évidence ce privilège de la foi dans l'ordre surnaturel de la connaissance ; seule entre tous les habitus ordonnés à la vérité divine (et qui l'accompagnent indissolublement dans l'âme en état de grâce), elle a rang de vertu théologale. Nul ne connaîtra jamais Dieu, s'il n'a commencé par consentir à l'invisible. Sous prétexte aussi qu'elle est le commencement de la vision éternelle, on dénaturerait la foi en faisant d'elle une connaissance proprement dite ; c'est bien plutôt parce qu'elle adhère à l'invisible qu'elle inaugure pour notre intelligence une carrière qui se consommera dans la découverte éblouissante de Dieu. L'analogie de la *disciplina*, invoquée à ce propos par saint Thomas (II-II q. 2 a. 3), rend fort persuasif le rapport ainsi compris de la foi avec son achèvement suprême.

Un inconvénient de surcroît aggrave l'objection qui vient d'être faite.

A ériger en motif de la foi une connaissance présente dans le sujet croyant, ne ruine-t-on pas en effet la qualité théologale de la foi ? L'auteur est fort attaché à celle-ci, nous l'avons dit. Il entend que la foi institue de l'homme à Dieu une relation immédiate. Il n'a établi sa thèse qu'en vue de donner Dieu même pour objet à l'intelligence humaine. Mais en voulant que celle-ci adhère à Dieu au nom d'une perception qu'elle a de Dieu, ne ramène-t-il pas la foi, contre son gré, à un assentiment formellement humain ? Rappelons-nous la doctrine de saint Thomas sur l'objet formel : il consiste dans la Vérité première, il se prend du côté de Dieu. A ce prix, oui, la foi est impression en notre intelligence de la science divine. On compromet inévitablement cette sublimité de la foi lorsqu'on en situe le motif dans l'homme. Car dans une telle doctrine le fidèle croit ce que Dieu révèle pour la raison qu'il sait et connaît que Dieu a révélé. Il n'importe en rien que cette connaissance soit naturelle ou surnaturelle. Dans les deux cas, elle est connaissance de l'homme. Elle signifie une lumière dans son esprit. Elle est nécessairement à sa mesure. Dom Trethowan a refusé comme motif de la foi la perception même surnaturelle des motifs de crédibilité parce que, disait-il, cette perception ne fait encore que renforcer un pouvoir naturel de la raison. Mais la perception de Dieu qu'il y substitue, toute surnaturelle qu'elle est, ne fait elle aussi que renforcer l'esprit humain. On ne sort pas de l'homme. On qualifie la foi humainement. Certes, il faut bien que le motif de la foi ait une attache dans notre esprit, puisque c'est nous qui croyons. Aussi avons-nous dit que le motif initial de la foi est la conviction de Dieu comme révélateur. Mais tel n'est pas son motif formel. Les vérités révélées par Dieu sont croyables formellement parce que Dieu les connaît. Le fidèle ne prend pas appui sur sa propre connaissance, fût-elle une connaissance infusée par la grâce en son âme. *Ipsi veritati divinae innititur tanquam medio.* Il opère ce bond. Dieu n'est atteint par nous que selon le mode de la foi ; mais selon ce mode, il est réellement atteint. La foi de sa nature dit le passage de l'homme à Dieu comme point d'appui de l'assentiment. Dans la thèse de dom Trethowan, il est impossible de concevoir la foi en ces termes. Mais alors, est-elle encore la foi ?

Si la foi est ce que nous venons de dire, comment ne serait-elle pas certaine incomparablement ? Et comment sa certitude ne concernerait-elle pas rigoureusement l'intelligence ? L'auteur que nous étudions a voulu maintenir l'un et l'autre points. Il ne l'a pas fait sans les inconvénients que nous venons de dire. Mais il n'y est pas non plus parvenu dans la mesure où le permet la théologie de saint Thomas. Car si la foi prend appui sur la vérité de Dieu, sa certitude ne peut être que proprement divine. Nous sommes certains, fidèles, de ce que nous affirmons, pour la raison que nous affirmons cela que Dieu sait et au nom de la science qu'il en a. Sur le point de la certitude, la foi signifie la même substitution de la pensée de Dieu aux pensées humaines que nous avons indiquée à propos de son motif. Certitude de Dieu habitant un esprit humain. Aussi dépasse-t-elle, chose étrange, la certitude qui appartient aux premiers principes de notre intelligence, par conséquent aux conclusions démontrées de la science : « Fides est certior tribus praedictis (les vertus intellectuelles d'intelligence,

de science, de sagesse), quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae » (II-II q. 4 a. 8). D'un côté, nous sommes certains comme hommes ; à rester dans l'ordre de la connaissance humaine, une telle certitude est indépassable ; si néanmoins elle est dépassée, c'est que la certitude dont on parle est empruntée d'une autre intelligence. Combien cette théologie rencontre l'Ecriture, il n'est pour l'apercevoir que de se rappeler la force extraordinaire avec laquelle saint Paul a parlé de sa prédication et de l'assentiment qu'elle commandait ; en la recevant, les nouveaux convertis ont cédé non à une parole d'homme mais à l'énergie de la puissance souveraine de Dieu (voir entre autres textes *Ephésiens*, 1, 19).

En fondant la foi sur une évidence surnaturelle dans l'esprit du fidèle, dom Trethowan a cru se donner le seul moyen de défendre la note de certitude attachée à la foi et de la concevoir comme appartenant proprement à l'intelligence. Oui, lui dirons-nous, si la foi se constituait comme chose de l'homme, purement et simplement, à l'instar des autres habitus intellectuels ; mais il est de la nature de la foi de se constituer dans l'homme comme participation de la connaissance de Dieu, au point que son objet formel se prend de Dieu et n'est rien d'autre que la Vérité première. Dès lors, sa certitude, si elle doit être rattachée à une évidence, dépend de l'évidence que possède en Dieu la connaissance divine ; pour nous, nous participons de la connaissance divine selon le mode obscur de la foi. Et c'est pourquoi la foi théologale nous offre ce spectacle singulier d'une certitude extrême coïncidant avec l'inévidence de ce qui est affirmé. Cette disjonction de la certitude d'avec l'évidence de l'esprit certain ne peut s'autoriser d'aucun autre exemple. Nous avouons sans peine qu'elle n'est valable et n'a de sens que dans la foi théologale. Mais c'est aussi que la foi théologale est seule de son espèce parmi les habitus de l'intelligence. A juger d'elle à partir des considérations philosophiques (et c'est bien la méthode qu'a suivie dom Trethowan), on risque invinciblement de la ramener au type commun. Saint Thomas lui-même n'a pas conçu du premier coup la certitude de la foi dans les termes qu'on vient d'évoquer. Il commença par faire appel à la volonté. Il attribua la fermeté de l'assentiment dans l'intelligence à la motion de la faculté appétitive : car où fait défaut l'évidence, il estimait que la certitude ne pouvait être que d'origine volontaire. Telle est exactement la position que dom Trethowan refuse : il la qualifie de volontarisme et d'obscurantisme ; il entend que la certitude de la foi soit intellectuelle et non pas affective. A la bonne heure. Saint Thomas s'est fait la même difficulté. Mais il l'a résolue tout autrement que notre moderne auteur. Il n'a pas invoqué une illumination de l'intelligence, ce qu'il eût tenu pour une solution de désespoir, puisqu'elle ne respecte pas l'obscurité de la foi. Il a fait dépendre la certitude de la foi de la certitude de Dieu, puisque aussi bien le motif formel de la foi est à chercher en Dieu. Il acceptait par là de déplacer en Dieu la cause d'une certitude qui se trouve cependant comme en son sujet dans l'esprit humain : mais la foi n'est-elle pas justement dans l'esprit humain l'impression de la science de Dieu ? Contrairement à ce que pense dom Trethowan, un mot comme celui que nous venons d'employer ne reste pas vague sous la plume de saint Thomas. Il ne fut

pas facile d'en pénétrer l'entière signification. Mais la *Somme théologique* nous offre le témoignage que saint Thomas l'a pris au sérieux et qu'il en a tiré les dernières conséquences.

L'auteur s'est rendu d'autant plus difficile une telle façon de concevoir la certitude de la foi qu'il a commencé par lier la certitude à l'évidence, comme par définition ; alors que la certitude dit essentiellement la fermeté de l'adhésion, sans qu'on doive préjuger encore du mode selon lequel l'intelligence atteint son objet. Il se trouve que dans la foi l'objet est atteint et affirmé selon l'inévidence. Il est sûr que la certitude entraîne de soi chez qui est certain la conscience de l'être. Il en va bien ainsi chez le fidèle. Et c'est pourquoi saint Thomas, qui a nié que le juste connût certainement la grâce présente en son âme, a admis que de la foi présente en son intelligence le fidèle possédât la certitude (I-II q. 112 a. 5 ad 2m). Mais autre chose cette certitude réflexe et expérimentée, autre chose la certitude directe dont nous parlions. Celle-ci n'est pas conscience de l'objet ; elle consiste dans son affirmation. De là suit que la qualité de la certitude ne se mesure pas formellement sur l'évidence dans le sujet, mais sur la vérité de l'objet affirmé. Il est des objets contingents et des objets nécessaires ; il est des vérités créées et la Vérité première. Cette différence est décisive en ce qui concerne la certitude. Elle permet d'attribuer à la foi la plus forte des certitudes comme elle a le plus véritable des objets. Dans la partie philosophique de son livre, dom Trethowan a montré juger de la certitude en termes de psychologie plutôt que d'objectivité. Il était mal préparé de ce fait à reconnaître la certitude de la foi, prise tout entière de la cause objective de l'assentiment.

De ce qui précède, il ne suit pas que la volonté soit évincée de l'acte de foi. Il nous reste à justifier devant dom Trethowan ce concours volontaire que maintient et revendique la théologie thomiste, en le montrant parfaitement conciliable avec l'intellectualisme. La volonté est requise dans l'acte de foi parce que l'objet auquel on croit manque d'emporter de lui-même l'assentiment de l'intelligence ; il est privé de cette efficacité contraignante pour la raison qu'il est inévident. Et la volonté est en mesure de suppléer ce qui manque du côté de l'objet intellectuel parce que la vérité, avec l'acte d'adhérer qui y correspond, peut être jugée bonne, si même l'adhésion doit constituer pour l'intelligence une sorte d'assujettissement ; et parce qu'il est de la compétence de la volonté de mettre en mouvement au service du bien la puissance intellectuelle. Il est important de comprendre que l'objet de l'intelligence se prête à devenir objet de volonté, en ce que la raison de bien lui est attribuable. Ainsi ménagé le concours de la volonté, il y a place dans l'acte de foi pour une intervention affective extrêmement variée et vigoureuse. Là-dessus, la théologie thomiste ne le cède en générosité à aucun volontarisme. Mais il n'en provient aucun détriment pour l'intellectualisme de la foi. Celle-ci consiste bien dans l'affirmation d'une vérité et nous avons dit déjà que son motif formel s'énonce pareillement en termes de vérité. Il n'en va nullement comme si la foi n'avait d'autre intérêt que d'être une démonstration de religion, d'obéissance ou d'amour. Ces dispositions affectives se tiennent toutes du côté de la cause motrice ; et elles

s'ordonnent à un acte qui possède son espèce propre et sa valeur intrinsèque. Mais comment, demande dom Trethowan, la volonté peut-elle suppléer l'évidence ? L'objet ne devient pas évident du fait que la volonté meut l'intelligence à y adhérer. Nous répondons que l'objet n'a pas à devenir évident. Il cause dans l'inévidence la certitude que nous avons décrite. Nous n'attribuons à la volonté dans la foi aucun pouvoir illuminateur. Elle supplée seulement l'efficacité motrice que détient l'évidence au regard de l'intelligence. Et la volonté peut ainsi mouvoir parce que là où fait défaut l'évidence de la vérité, le bien de la vérité n'est pas nécessairement aboli. Grâce à la motion reçue dans ces conditions, l'intelligence adhère à son objet et la foi se constitue dans cette puissance de l'âme selon la structure propre de l'adhésion intellectuelle. Dom Trethowan pense que le thomisme va chercher maladroitement du côté de la volonté le principe et motif que lui-même situe dans une évidence surnaturelle de Dieu. On aura compris déjà qu'il n'en est rien. Le thomisme se refuse à introduire aucune évidence dans le motif de la foi. Et il distribue de telle sorte les rôles entre les deux facultés que la foi, débitrice de la volonté, garde cependant l'intégrité de sa constitution intellectuelle.

L'auteur du petit livre dont nous venons de dégager et de critiquer la thèse principale s'est frayé une voie personnelle. Si même il n'a pas touché juste, il met ses lecteurs dans la nécessité de vérifier leur pensée. C'est une sorte de service dont on lui demeure obligé. Au terme de cette étude, nous croyons quant à nous mieux discerner que la théologie de saint Thomas, pour répondre avec un parfait équilibre aux exigences diverses de l'acte de foi, n'a eu besoin que de concevoir la dignité incomparable de l'assentiment par où l'esprit de l'homme correspond à la révélation de Dieu.

Fribourg (Suisse). *Th. Deman* O. P.

Philosophie

H. Conrad-Martius : Bios und Psyche. Zwei Vortragsfolgen. — Hamburg, Classen & Goverts. 1949. 141 SS.

Das Buch enthält vier Vorträge. Die beiden ersten wurden an den Salzburger Hochschulwochen 1948 gehalten über « die schöpferische Entwicklung des Lebendigen » ; die beiden letzten an der religiös-wissenschaftlichen Ärztetagung 1948 in Ellwangen über « Grundstrukturen des Leib-Seele-Verhältnisses ». Doch gehören alle Vorträge thematisch innerlich zusammen : ein äußerst konziser Aufriß einer Metaphysik des Lebendigen, die zuletzt in das anthropologische Problem ausmündet. Es ist bemerkenswert, wie die von der Phänomenologie herkommende Verfasserin in ihren Letztdeutungen mitten in thomistisches Lehrgut hineingeführt wird ; sie vertritt z. B. einen äußerst konsequenten und bis in feinste Details durchgedeuteten Hylomorphismus.

Die schöpferische Entwicklung des Lebendigen ist entweder Einzelentwicklung (Ontogenie) oder Stammesentwicklung (Phylogenie).

Der 1. Vortrag untersucht das Problem der *Ontogenie:* Aus welchen Voraussetzungen versteht es sich, daß der Einzelorganismus aus dem Ei zum vollen Individuum herausgestaltet wird ? Der Streit wogt hier zwischen den mechanistisch orientierten Präformisten, den Neovitalisten und den epigenetischen Ganzheitsbiologen. Diese Thesen werden ontologisch scharf durchgemustert und jede von ihnen als zu leicht befunden. Die Fundamente müssen tiefer gelegt werden. Der Organismus hat metaphysische Wurzelgründe, aus denen heraus erst das Entelechiale einerseits, das Ganzheitliche anderseits verstanden werden können. Der Organismus ist in sich selber aus einer doppelten Seinsgrundlage erstellt : einem passiven, transphysisch-materiellen Wesensstoff (materia prima) und einer aktiven wirkmächtigen Wesensentelechie. In der Entelechie selber sind drei unauflöslich ineinander gegliederte Momente zu unterscheiden : 1. die grundlegende Wesensentelechie selber, die das typische Artwesen begründet und erhält ; 2. die Bildungsentelechie, die die organisierenden Wirkpotenzen erweckt ; 3. die zielursächlich wirkbereiten Gestaltungspotenzen, die die Organisation der physischen Keimmaterie faktisch unmittelbar leisten, wenn sie durch Auslösungsreize enthemmt werden ; 2. und 3. werden aus dem Wesensstoff durch die Wesensentelechie herauserzeugt.

Von größter Wichtigkeit ist, daß auch der « feste materielle Bodenbelag » (die subatomaren Elementarteilchen) nach unten hin auch noch durchstoßen wird. Leben besteht nicht einfach darin, daß ein anorganisches System fertiger Teilchen durch einen vitalen Faktor gesteuert wird. Vielmehr werden, wie die Quantenphysik von sich aus zeigt, auch die Elementarteilchen ihrerseits aus transphysischen Potentialitätsgründen herauf durch entelechiale Aktualisierungspotenzen erst und immer wieder « inkarniert » und so direkt in die lebendige Substanz hineingebildet. Aus diesen inneren Seinskonstituenten ist der lebendige Keim bereits erstellt und aus ihm heraus entwickelt sich dann in schöpferischer Eigenkraft das Lebewesen. Also nicht nur Hylomerismus, sondern echter Hylomorphismus, durch den erst der Materialismus eindeutig überwunden wird.

Der 2. Vortrag behandelt das Entwicklungsproblem der *Phylogenie*. Sind die systematischen Organisationstypen durch Abstammung auseinander hervorgegangen (Deszendenztheorie), oder sind sie, so wie sie heute sind, von allem Anfang an erschaffen worden ? Das Faktum einer phasenhaften Entwicklung des lebendigen Kosmos und seiner Formniveaus läßt sich heute nicht mehr bestreiten. Es kommt nur darauf an, wie man diese Entwicklung deutet. Nun kann die Phylogenie ihren Weg nur über die Ontogenie nehmen. Daher ist es klar, daß die Art und Weise, wie das ontogenetische Problem gelöst wird, auch auf die Phylogenie abfärben wird. So auch hier. Zunächst wird gezeigt, daß das Abstammungsproblem durchaus nicht homogen ist, sondern für die höheren Systemgruppen bis hinunter zum Familientypus negativ entschieden werden muß, da Abstammung auf Grund innerer Organisationsverhalte in diesem Umfang nicht nachgewiesen und auch nicht möglich ist. Dagegen können Gattungen und Arten durchaus abgewandelt werden. Aber diese Abwandlung erfolgt nicht im Sinne der Deszendenztheorie. Der Entwicklungsbegriff selber muß tiefer gefaßt

werden, ähnlich wie in der Ontogenie : die wahrhaft evolutive, schöpferische Mannigfaltigkeitssteigerung ist nur möglich auf Grund vorgegebener, zielursächlich wirksamer Potenzen, die dem abwandlungsfähigen Organismus bereits eingeschrieben sind. Entwicklung geht also auch hier aus wahrhaft trans- und metaphysischen Lebensquellen hervor. Der mechanistisch umgebogene Entwicklungsbegriff der Deszendenztheorie wird hier wieder eine überaus sinnträchtige naturphilosophische Kategorie. — Wie ist es aber mit den höheren Systemgruppen (Stämme, Klassen usw.), die sich wegen ihrer grundwesentlich verschiedenen Organisation nicht, auch nicht im besagten Sinne, auseinander entwickelt haben können, anderseits aber sicher in zeitlicher Zukzession in zeitlich weit voneinander abstehenden geologischen Epochen aufgetreten sind ? Früher war die V. der Ansicht, daß Gott eben in dieser Zeitenfolge die neue Systemgruppe je und je erschaffen habe. Heute hält sie diese Deutung für unbefriedigend, weil erst dann ein ausdrücklicher Eingriff Gottes angenommen werden solle, wenn eine vollnatürliche Erklärung wirklich nicht mehr zu leisten sei. Sie glaubt daher, daß Gott diese evolutiven, grandtypischen Wesensentelechien im Kosmos virtualiter bereitgelegt habe ; und wenn ihre Zeit gekommen war, hätten sie dann den neuen Entwicklungsaufstieg eingeleitet. Im Hintergrund dieser Auffassung steht die (theologische) Überzeugung der Verf., daß der ursprünglich heile Kosmos durch den Sündenfall der Engel desintegriert und daß durch diese Desintegrierung auch die Natur in ihrer Materialität, Räumlichkeit und Zeitlichkeit ontisch deformiert worden sei. So sei der Kosmos selber *vergänglich* geworden, und das *zeitliche* Entstehen, wie es sich in der phylogenetischen Entwicklung zeigt, sei eine Folge dieser inneren Deformierung des Kosmos. Der neugeschaffene Mensch, in einem heilen Paradies örtlich eingehegt, hätte das Seine dazu beitragen sollen, den unheilen Kosmos zur paradiesischen Höhe zurückzuführen. Durch seinen eigenen Sündenfall sei er aber selber der naturhaften Desintegrierung verfallen. Erst in der Auferstehung würde der ursprünglich heile Kosmos wiederhergestellt. Diese « Metaphysik der Weltwerdung » dürfte aber bei den katholischen Theologen (die Verf. ist gläubige Protestantin !) nicht ungeteilten Beifall finden, von den philosophischen Bedenken ganz abgesehen.

Die beiden folgenden Vorträge sind der schwierigen Frage nach dem Verhältnis von *Leib und Seele* gewidmet. Hier stehen sich die dualistische These (Leib und Seele zwei scharf getrennte Wirklichkeiten) und die monistische Deutung gegenüber, die heute besonders in der Form einer psychophysischen Polaritäts- oder Aspektstheorie vertreten wird (Leib und Seele sind ein und dieselbe Wirklichkeit in zwei Erscheinungsweisen, der physischen und der psychischen, aus denen wir dann das, was wir Leib und Seele nennen, herausanalysieren). Zwischen diesen beiden Extremen entwickelt die Verf. eine Auffassung, die der irreduziblen Zweiheit von Leib und Seele ebenso gerecht wird wie der metaphysischen Einheit der seinsorganischen Leib-Seele-Ganzheit. Die Lösung dieses schwierigen Problems findet die V. wiederum in der schon im 1. Vortrag erläuterten Wesenskonstitution des Organismus. Die Seele « wohnt » nicht nur im Leibe und

steuert dessen Vorgänge, sondern sie ist die Wesensentelechie, die sich aus dem vorphysisch-materiellen Wurzelgrund in der Morphogenese den ihr entsprechenden Körper erbaut und bis in die letzten Verästelungen durchgestaltet und daher auch sinnvoll und artgemäß beherrscht. Diese organismische Wesensentelechie nennen wir Seele. Auch die Pflanze hat also eine Seele (ganz aristotelisch !).

Diese Durchseelung erreicht aber in den verschiedenen Lebensstufen von Pflanze, Tier und Mensch je und je eine höhere Stufe der Zentrierung : 1. In den Pflanzen ist die Seele ganz in den Pflanzenkörper hinausgestaltet, mit ihm seinsmäßig völlig verwachsen, in ihm also *objektiviert*. 2. Im Tier dagegen ist die Seele nicht nur in den Leib hinausgestaltet, sondern auch in sich hinein vertieft, behält daher im Körper eine « *subjektiv* selbsthafte Position », kraft derer sie den Leib « hat » und ihn von innen her empfindet und beherrscht. Darum ist das Tier, auch als primitivster Einzeller, nicht nur ein Reflex-Automat, sondern bewegt seinen Leib aus seinem eigenen Selbst heraus. Dieses tierische Selbst kann nun drei Dimensionen psychischer Verwirklichung erlangen : a. bloß leib-seelisch, wo das Seelische ganz leiborientiert bleibt (so bei den niedern Tieren etwa bis zu den Fischen hinauf) ; b. affektiv-seelisch, das seelische Selbst ins Gefühlshafte ausgeweitet ; nicht nur zum Leib hinaus, sondern auch in sich hinein orientiert ; c. geist-seelisch, über sich selbst hinaus, zu sich selbst zurück orientiert. In diesem wohl weiteren Sinne nennt die V. auch die Tierseele geistig und dem entsprechend willentlich (wenn auch nicht frei). Diese Ausweitung des Begriffes Geist werden die Scholastiker, sicher nicht zu Unrecht, bedauern, da Geist und Wille Prärogativen der Menschenseele sind. 3. Im Menschen ist die Seele nicht nur selbsthaft, sondern von Grund auf personal geprägt und kann in freier Selbstentscheidung seine Handlungen bestimmen.

Diese Regionen des Seelischen sind so zu verstehen, daß in der höheren Verwirklichung die niedereren eingeschlossen und von oben her gesteuert werden. Im Menschen z. B. haben alle vier Lebensbereiche : das Leibliche, das Leib-Seelische, das Affektiv-Seelische und das Geistige dieselbe Einlenkungsstelle : das personal geprägte entelechiale Seelenselbst, das sich durch alle vier Bezirke hindurch verwirklicht und sich in ihnen ausdrückt. Gerade diese innige Verbundenheit von Leib und Seele machen es möglich, daß Leibliches in Seelisches und Seelisches in Leibliches einstrahlen kann. Die im Gefühlsraum sich abspielenden Affekte drücken sich in leiblichen Empfindungen aus, sind aber mit ihnen keinesfalls zu verwechseln ; sie stehen zu ihnen in einem echten Ursach-Wirkung-Verhältnis, allerdings in der besonderen Form der « Ausdruckskausalität » indem sich Seelisches in Leibliches « übersetzt ». Eben weil sich die Seele ihren Leib von Grund auf selber erbaut hat, ist der Leib fähig, Manifestationsfeld der Seele zu sein. Gerade hier zeigt sich, wie die Einsicht in die ontologische Wesenskonstitution des Organismus das schwierige Problem des Wirkensverhältnisses zwischen Leib und Seele verstehen hilft.

Schließlich wird noch das höchste Verwirklichungsgebiet der entelechialen Seele, das Geistige, in seinem Verhältnis zum Leib, speziell zum

Gehirn, untersucht. Die menschliche Seele ist nicht nur etwas zum Vegetativen und Animalischen Hinzukommendes, sondern sie ist von Grund auf zum Leib, zum Leib-Seelischen und zum Affektiv-Seelischen hingestaltet. Daher ist im Menschen das Vegetative und Animalische ganz zum Menschlich-Personhaften hingedacht. Die Menschenseele ist die eine und einzige Form ihres Leibes ; sie hat nicht nur wie die Tierseele eine selbsthafte Eigenposition, sondern weit darüber hinaus eine existentielle Selbständigkeit auch dem eigenen entelechialen Ursprungs selbst gegenüber. Der Mensch ist also doppelt « geinnert » : in bezug auf den Leib (wie das Tier) und in bezug auf sein eigenes Selbst, über das er daher in Freiheit verfügen kann.

Aber obwohl die entelechiale Menschenseele die forma corporis ist, ist sie doch als Geist und personales Ich dem Leib gegenübergestellt. Er vermag daher nicht nur sinnlich zu erkennen, sondern auch das Logoshafte alles Seins zu erfassen. Wie verhält sich nun der Geist zum Gehirn ? Sind geistige Akte nicht vom Gehirn abhängig ? Sicher ist, daß sie nicht « aus » dem Gehirn entstehen ; denn sie sind ja ihrer Natur nach immateriell. Das Gehirn ist nicht die unmittelbare Befestigungsgrundlage des Geistes und das Ermöglichungsfeld seiner Akte. Wohl aber ist das Gehirn das physisch materielle Vehikel einer ihrerseits geistigen passiven Ermöglichungsgrundlage (intellectus possibilis ?), die zur Verwirklichung alles Geistigen nötig und das natürliche Ausdrucksgebiet des Geistes ist ; diese ist dann ihrerseits physisch durch das Gehirn unterbaut. So ist das Gehirn nur der mittelbare Fixierungsort der geistigen Akte als Fortsetzung der unmittelbaren Selbsteinsenkung des Geistes. Aber wie die Gefühle nur zur ureigenen Entfaltung kommen können, wenn sie sich leiblich ausbreiten können, so können auch geistige Akte sich nur dann existentiell niederlassen, wenn sie die Möglichkeit leiblich physischer Eindrucksbildung haben. Auch hier liegt ein reales Kausalverhältnis vor, nicht nur ein standpunktbedingter Aspekt. So wird auch hier wiederum die Zweiheit von Leib und Geistseele wie ihre seinsorganische Verflechtung zu innigster Einheit deutlich gemacht. Über den Abgrund zwischen Leib und Seele wird der organisch verbindende Bogen gespannt. Es wird allerdings nicht verheimlicht, daß es sich hier um höchst komplexe seinskonstitutionelle Vorgänge handelt.

Was an diesen Vorträgen wie überhaupt am ganzen Philosophieren von Frau Conrad-Martius erfreut, das ist das tiefbesonnene Eindringen in die Wesensgründe des Seienden. In bewundernswerter Einfühlung wird das Wesenseigene des lebendigen Kosmos mit sauberer begrifflicher Präzision durchlichtet. Gerade wegen der auffallenden Konvergenz zu thomistischen Überzeugungen in den entscheidenden Punkten (sie in vielfacher Hinsicht vertiefend) wird der Naturphilosoph dieses Buch mit großem Gewinn zu Rate ziehen, wenn auch zu vollem Verständnis die ausführlicheren Werke der Verfasserin mitstudiert werden müßten (« Der Selbstaufbau der Natur », Hamburg 1944 ; « Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven », Hamburg und Heidelberg 1948/49 ; « Abstammungslehre », München 1949). In mehr zweitrangigen Fragen, wie etwa der

« Geistigkeit » der Tierseele, dem « Ätherleib » des Menschen, den kosmischen Entelechien u. ä. wird man vorerst die Fragezeichen stehen lassen.

St. Ottilien. *Z. Bucher* O. S. B.

P. Ortegat S. J.: Philosophie de la Religion. Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautère. 2 vol. — Louvain, Institut Sup. de Philosophie. 1948. 421 ; 417 pp.

Dieses Werk ist mehr als eine 2. Auflage des 1938 erschienenen, gleichnamigen Buches desselben Verfassers. Denn dafür enthält es zu viele Erweiterungen. Sie finden sich vor allem in der Darstellung des Verhältnisses von Erkennen und Handeln, von Person und (kirchlicher) Gemeinschaft. Ein ganz neuer Teil ist die in ihren Hauptzügen dargestellte dialektische Theologie K. Barths, und die daran sich anschließende Gegenüberstellung von Philosophie und Theologie, natürlicher und übernatürlicher Religion.

Von der zweifachen Aufgabe der Religionsphilosophie, kritisch die Möglichkeit, Entwicklung und Methode einer Philosophie der Religion zu untersuchen und aus dem Gegebenen synthetisch das Wesen Gottes und des Menschen, sowie beider Beziehungen herauszuarbeiten, beschränkt sich der Verfasser auf die erste Aufgabe. Dabei werden aus Vergangenheit und Gegenwart die bedeutendsten Lösungsversuche in logischer, nicht geschichtlicher Reihenfolge auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft. Alle auf Grund rein empirischer Forschungsmethoden aufgestellten Theorien werden dem religiösen Phänomen nicht gerecht. Sie lassen einen nicht geklärten und auf diesem Wege nicht zu klärenden Restbestand zurück, der eine überempirische, philosophische Betrachtungsweise fordert.

Im 1. Teil wird zunächst nach einer, für den Anfang brauchbaren Begriffsbestimmung der Religion gefragt. Dabei stellt sich heraus, daß weder von etymologischer noch religionsgeschichtlicher Grundlage aus das Gewünschte zu finden ist. Wer die den jetzigen oder den früheren Religionen gemeinsamen Züge zusammenstellt, erhält damit nur, was Religion zu sein scheint, nicht, was sie ist und sein muß. Unmöglich ist es aber auch, aus dem nicht gerade geringen Angebot philosophischer Begriffsbestimmungen eine zum Ausgangspunkt zu nehmen. Auch die beste bliebe ein Postulat, und die Philosophie darf sich solche Postulate nicht erlauben.

So wird denn statt einer eigentlichen Begriffsbestimmung eine vorläufige Bezeichnung des religiösen Phänomens an den Anfang gestellt, die so allgemein gehalten ist, daß jeder sie gelten lassen muß. Religion sei ein « Sens de l'Absolu ». Doch verlangt nach unserer Ansicht auch diese Formel noch eine Erklärung, da der Ausdruck 'sens' keineswegs eindeutig ist. Abgesehen davon, daß er als Vermögen, Akt und Zustand verstanden werden kann, wird er leicht im Sinn der heutigen Wertphilosophie gedeutet. Für eine Übersetzung ergeben sich ähnliche Schwierigkeiten. Der im Deutschen naheliegende Ausdruck 'Gefühl' könnte in eine verkehrte, allerdings zahlreiche Anhänger zählende, von Schleiermacher bis in unsere Zeit reichende Richtung weisen, forderte aber auch den

Widerspruch jener neuen Psychologen heraus, die keine spezifisch religiösen Gefühle anerkennen wollen.

Im 2., der Methode gewidmeten Teil führt der Verfasser weiter aus, daß auf empirischem Wege eine Wesensbestimmung der Religion nicht möglich ist. Man kommt so nur zu einem Tatsachen-, nicht zu einem Wesenswissen. Trotzdem aber kann auf die Arbeit der verschiedenen empirischen Wissenschaften nicht verzichtet werden, da sie das Material liefern, aus dem mit Hilfe einer überempirischen Betrachtung eine Wesenserkenntnis gewonnen wird. Aus den allgemeinen Ausführungen des Verfassers ergibt sich, welchen Wert das Selbstzeugnis der sogenannten homines religiosi für eine Wesensbestimmung der Religion beanspruchen kann. Doch wäre ein besonderer Hinweis darauf nicht ganz überflüssig, da in manchen neuern Religionsphilosophien solche Aussagen von entscheidender Bedeutung sind.

Der 3. Teil sucht zu zeigen, daß das religiöse Phänomen nicht zufällig, sondern notwendig, weil wesentlich mit dem Menschen verbunden ist. Sowohl in seinem urteilenden Erkennen, wie im willentlichen Streben ist er in unlöslicher Weise an das Absolute gebunden. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Auseinandersetzung mit dem Agnostizismus und dem Pessimismus geführt. Dieser kann nicht aufhören, nach dem Absoluten zu streben, und jener nicht, es zu bejahen, trotz aller gegenteiligen Versuche. Die nun folgende Darlegung bringt die Antwort des Dilettantismus auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen. Nach diesem Dilettantismus, der kein philosophisches System sein will, sondern zu philosophischen Theorien unphilosophische Erklärungen gibt, kommt jeder Erkenntniswahrheit und jeder Willensnorm nur relative Bedeutung zu. Jede Theorie ist wahr und falsch, jedes Gesetz ist gut und schlecht. Das Absolute, falls es ein solches gibt, bleibt dem Menschen unzugänglich. Dagegen wird aus der Tatsache der Bindung des Verstandes an eine unzerstörbare Wahrheit, die auch im Zweifel bejaht, und aus der Bindung des Willens an ein unzerstörbares Gut, das auch im Nicht-Wollen gewollt wird, gezeigt: der Mensch kann sich durch keine Verirrung des Geistes oder des Herzens dem Absoluten entziehen. Er ist diesem seinem Wesen nach verhaftet, er ist von Natur aus religiös, er ist in seinem Denken und Handeln und der Synthese aus beidem, dem Sein nach, gleichsam schicksalhaft an das Absolute gekettet.

Der 4. Teil führt die Frage nach der religiösen Bestimmung des Menschen weiter, wobei der Anteil des Erkennens, des Tuns, der Person, der Kirche und der Offenbarung im einzelnen herausgestellt wird. Hinsichtlich des Erkennens ergibt sich eine Auseinandersetzung mit Kant und Hegel, und in der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Wollen werden Determinismus und Freiheit besprochen. In der Untersuchung der Beziehung, die das Wollen zum Absoluten hat, wird Nietzsches Libertinismus, W. James' Pragmatismus und Kants religiöser Moralismus kritisch beleuchtet. Daran anschließend und damit den II. Band beginnend, behandelt der Verfasser das Verhältnis des Wollens zum Erkennen.

Die Untersuchung über die Person als der Quelle des geistigen Lebens

und ihrer Stellung zum Absoluten bietet Gelegenheit, den Personbegriff der neuzeitlichen Philosophie zu prüfen. Diese opfert entweder zu Gunsten der empirischen Person den ontologischen Charakter oder dem ontologischen Charakter die empirische Person. Das Grundübel ist der Mangel eines echten Substanzbegriffes. Weder der Personbegriff des Idealismus noch der des Existenzialismus läßt es zu, Gott als Person zu fassen, und damit ist die Religion, wenn nicht ihrer Möglichkeit, dann doch ihres objektiven Wertes beraubt.

Weil der Mensch ebenso wesentlich Gemeinschaftswesen wie Person ist, bedarf er in seinem religiösen Leben, in seinem Weg zu Gott auch notwendig der Gemeinschaft. Das führt zum Problem der Kirche, ihrer Notwendigkeit und ihrem Wesen, soweit sich dieses vom Standpunkt des Religionsphilosophen aus fassen läßt.

Endlich ist es die Offenbarung, die das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott mit aufbaut und bestimmt. Nicht durch eine Bewegung von unten nach oben, sondern durch eine von oben nach unten, nicht durch Erschließung, sondern durch Offenbarung, durch Selbstoffenbarung des transzendenten Gottes gewinnt der Mensch die rechte erkenntnismäßige und durch übernatürliche Gnade die rechte willensmäßige Einstellung zu Gott. Aber weder in der idealistischen noch in der existenzialistischen Philosophie hat die Offenbarung einen Platz.

Anderseits gibt es religiöse Gruppen, die bereit sind, gerade die Transzendenz Gottes anzuerkennen, seine Offenbarung, mit ihrem für den natürlichen Verstand unbegreiflichen Geheimnischarakter widerspruchslos aufzunehmen. Hier handelt es sich um einen Supernaturalismus, der sich gegen die Natur kehrt, der aus der Verzweiflung des Menschen an sich selbst geboren ist. In diesem Zusammenhang wird die Theorie K. Barths in kurzer Zusammenfassung besprochen und daran anschließend das Verhältnis von Philosophie und Theologie, von natürlicher und übernatürlicher Religion.

Als ein über 100 Seiten starker Anhang ist dem II. Bande « Die Entwicklung der Religion nach Ansicht zeitgenössischer Philosophen und eine Bibliographie » beigefügt. In knapper, manchmal zu knapper Darstellung, in der der betreffende Philosoph nach Möglichkeit selbst zu Worte kommt, wird dessen Ansicht vom Wesen der Religion geboten. Es sind die führenden Stimmen aus dem französischen, englischen, italienischen und deutschen Sprachgebiet. Jeder Abhandlung ist eine ausgewählte Literaturangabe angeschlossen. Für beides : für die vorgestellten Männer, für die gebotene Literatur von ihnen oder über sie, werden viele Leser dem Verfasser dankbar sein.

Wenn es auch sichtbar wird, welcher Theorie in erkenntniskritischer Hinsicht O. verpflichtet ist, so ist sein Werk als Ganzes betrachtet doch eine originelle Leistung, die sowohl seinem Wissen wie seiner denkerischen Kraft ein glänzendes Zeugnis ausstellt. Wohltuend wirkt die Sachlichkeit, mit der er den Standpunkt des Gegners auseinandersetzt, wie er niemals dessen Theorie verharmlost. Mit Sicherheit weiß er das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und immer wieder letzte, metaphysische

Begründungen zu geben. Im gleichen Jahre, in dem der Verfasser sein Werk veröffentlichte, ist in deutscher Sprache ebenfalls eine zweibändige 'Religionsphilosophie' erschienen, in der die scholastische Lösung des Problems als ein durch die Psychologie, Religionsgeschichte und Wertphilosophie überholter und widerlegter Versuch bezeichnet wird. Ortegas Werk widerlegt überzeugend diese Behauptung.

Geistingen, Sieg. *J. Endres* C. Ss. R.

R. Kassner: Transfiguration. — Erlenbach-Zch., Rentsch. 1946. 274 SS.

Kaßner zählt mit dem Schweizer Max Picard zu den bekanntesten Physiognomikern. Er wendet die Kunst der Gesichts-Deutung nicht nur auf das menschliche Antlitz an, sondern auf die ganze Dingwelt, mit Vorliebe auf Kulturformen und Geschichtsepochen.

Das Anliegen dieser Methode gibt vorliegendem Buch den Titel. Der Verf. versucht, wie der Umschlagtext es ausdrückt, « den Dingen einen neuen Sinn, eine neue Leuchtkraft zu geben ... » « Was ich hier versuche », sagt K. selber, « ist : im Bereiche der Seele Spuren nachgehen, wie ein Geologe die Spuren der Metalle im Erdinnern verfolgt, den Spuren, meine ich, von der Wahrheit zur Ganzheit führend, vom Glauben zur Einbildungskraft, von der Ursache zum Sinn. »

Auf Definitionen, logisch-deduktives Denken, auf das Zurückgehen zu letzten, erklärenden Ursachen ist er nicht gut zu sprechen. Die auf diesem Weg erreichte Erkenntnis gelangt nicht zur Ganzheit und zum Sinn, worauf es ihm ankommt. Was er unter Ganzheit und Sinn genau versteht, ist schwer zu sagen, eben weil er auf Definitionen nicht gut zu sprechen ist. Schwebt ihm als Ideal eine Erkenntnis vor, welche die spezifischen Differenzen oder sogar die Wesenheiten der Akzidenzien erfassen möchte ? Ein Ideal, das Aristoteles und Thomas (*De ente et essentia*, ed. Roland-Gosselin, cap. VI, p. 40, 3-13 ; *S. Th.*, I 86, 1) als unerreichbar erkannten ? Oder geht es ihm um verborgene Zusammenhänge der Finalität ? Unnütze Fragen ! K. kann und will sie nicht beantworten. Sie kommen ja gerade aus jenem ursächlichen Denken, das er als ungenügend belächelt und ablehnt.

Seine Methode hat damit nichts gemein. Sie besteht in einer Deutekunst, zu der nur fähig ist, wer kraft intuitiver Schau (« Einbildungskraft ») die Dinge in ihrer Ganzheit und mit ihrem Sinn in sich hineinzunehmen vermag. Diese Deutekunst verlegt sich ausgiebig auf die von K. selbst zugestandene Vieldeutigkeit der Begriffe. Und so ergeben sich tatsächlich an manchen Stellen ganz neue « Lichtblicke », z. B. wo er auf die Psychoanalyse, auf den Pragmatismus, Surrealismus, auf Persönlichkeit, Kollektivismus, Lüge und Propaganda zu sprechen kommt. Vielerorts sind aber diese « verblüffenden Zusammenhänge », die manche Bewunderer gefunden haben, nur Ergebnis eines Spiels mit eigenmächtig geprägten, elastischen Begriffen, die dem Leser unverfroren zugemutet werden. Wer die Kaßnersche Einbildungskraft nicht besitzt, dem wird seine transfigurierende Brille zum Milchglas.

Besonders wird ihm unverständlich sein, wie K. den Gottmenschen in alle möglichen und unmöglichen Beziehungen bringen kann. Was

bekommt er doch nicht für sonderbare Bedeutungen ! Hiefür zwei Beispiele : « In Rücksicht auf Gott, auf das magische (!) Wesen Gottes, mündet die Macht, die Ursache, im Wunder, in Rücksicht auf die Menschen in der Willkür, im Zufall. Beides, Wunder und Willkür, vollzieht sich gleichsam außerhalb des Logos, ist sinn-los. Sinn erhält die Macht erst durch die Gnade, um welcher willen der Gottmensch erschienen ist, Mittler und Brücke zwischen den beiden Welten der Ursachen und des Sinnes, besser : der Ursächlichkeit und der Freiheit » (S. 30) . . . » « Der eine Gott der Juden, der Gott der Propheten, Vertilger der Götzen, kann er eine andere Sprache als die maßloser Ruhmsucht und Eitelkeit reden, sowie er die Worte der Menschen in den Mund nimmt, und muß er damit nicht selber zu einem Götzen werden, er, der sich den Anfang und das Ende der Dinge nennt ? Ich finde den tiefsten Sinn des Gottmenschen darin, daß er Gott von dessen eingefleischtem Götzentum befreit, daß Gott wieder stumm wird und es von ihm, eben dem Gottmenschen, heißen darf, daß er den Logos, die Vernunft darstelle, wenn hier überhaupt von Darstellung geredet werden darf, daß er endlich mit eben dieser Vernunft die Magie, die magische Zahl, die Zahl überhaupt, alle Differenz und gewissermaßen auch das Maß, die Idee des Maßes, getilgt habe . . . » (S. 34). Wer würde da erwarten, daß sich K. kurz darauf als Katholik bekennt, der « mit dem Kult der Kirche vertraut » ist (S. 36) ?.

Außer Frage steht die vielseitige Belesenheit des Verfassers. Das bezeugen die weitern, dem Kapitel « Transfiguration » folgenden Abhandlungen über Michelangelos Sibyllen und Propheten, die Betrachtungen über den Ruhm, die Nachahmung und das Glück, die Abschnitte über Plotin oder das Ende des griechischen Geistes, Thomas de Quincey und Thomas Hardy.

Luzern. *P. Künzle* O. P.

R. Hauser : Wille und Drang. Grundlinien zum Verstehen menschlicher Charaktere [2]. — Paderborn, Schöningh. 1948. 199 SS.

Aus dem weiten Gebiet der Experimentalpsychologie werden hier hauptsächlich die Formen umrissen, in denen sich das seelische Kräftespiel vollzieht. Die Arbeit will einem praktischen Zwecke dienen, dem Verstehen menschlicher Charaktere (10). Obschon der Autor ein Bild zeichnen will, das auch dem Nichtfachmann vermittelt werden kann (12), bleibt er sich doch bewußt, daß jedem tieferen Streben nach praktischer Menschenkenntnis die Theorie unentbehrlich ist.

Seine Ausführungen gliedert der Verfasser in drei Hauptabschnitte : 1. Hauptarten von Erlebnissen, 2. Einheit des Seelenlebens, 3. Eigenart des Einzelmenschen.

Die Erlebnisse werden in die zwei Hauptarten : Handlungen und Gefühle eingeteilt. Diese Einteilung wird der « bis vor kurzem gebräuchlichsten Einteilung » in Erkennen, Fühlen und Wollen deshalb vorgezogen, weil dort die automatischen Bewegungen keinen rechten Platz hatten und das Erkennen fälschlich ohne den Aspekt des Zupackens oder Handelns

dargestellt wurde. Endlich soll der « irreführende » Name « Wollen » durch das « viel bezeichnendere » Wort « Handlung » ersetzt werden (23). Die Handlungen teilen sich dann in solche mit und solche ohne bewußten Wertvollzug. Handlungen mit bewußtem Wertvollzug verdienen den Ehrennamen « Tat », da « die Überwindung von Hindernissen und die innere Bedeutung Wesenszüge der wertbezogenen Handlung überhaupt sind » (?). Im Zusammenhang mit dem Wertbezug werden drei Phasen der Willenshandlung unterschieden : Überlegung, Entschluß und Ausführung. Den Entschluß setzt der Autor gleich mit dem « mehr oder minder ruckartigen Übergang (der Überlegung) zur Klarheit », daß das Tun oder die Unterlassung recht sei.

Die Einheit des Seelenlebens findet Hauser in den sog. Strebungen begründet. Man hat sich darunter « gerichtete Kräfte » zu denken, die in der Seele vorhanden sind, ähnlich wie im physikalischen Bereich die potentielle Energie z. B. einer gespannten Feder. Die Strebungen bilden die einheitliche Ursache von Gefühlen, Wünschen und dranghaften Handlungen sowie für die Begründung von Willenshandlungen. Sonderbar berührt, daß jede einzelne Strebung von sich aus auf ihr eigenes Objekt gerichtet ist, sodaß hinsichtlich der Spezifikation das Erkenntnisvermögen seine Rolle nicht zu spielen hat. Wie trotz dieses Umstandes gerade die Strebungen die *Einheit* des Seelenlebens erklären sollen, ist daher nicht einzusehen. So wirkt sich besonders in diesem Kapitel äußerst ungünstig aus, daß der Autor sich auf « Wille und Drang » vorsätzlich beschränkte in der Annahme, damit « das Wesentlichste an der Seele überhaupt », nicht nur ein Sondergebiet, ausgewählt zu haben, während er die Erkenntnisvorgänge als ein Sondergebiet « einklammerte ». Bedeutete das lediglich, daß auf den Verlauf des Erkenntnisaktes nicht eingegangen wird, so wäre nichts einzuwenden. Hauser vernachlässigt aber die wichtige Frage der Hierarchie der *Potenzen* und ihrer gegenseitigen Einwirkung.

Der dritte Abschnitt, Die Eigenart des Einzelmenschen, handelt zunächst von der Gesinnung. Dieser Begriff bedeutet hier die Vorstellung von dem, was recht ist. Die Gesinnung ist die Gesamtheit derjenigen Strebungen, die als wertvoll anerkannt werden. Ihr kommt es zu, die rein formale Strebung, das Rechte zu tun, inhaltlich zu ergänzen, ist also maßgebend für die Beweggründe zu Taten und für die wertende Stellungnahme zu andern und zu sich selbst. Dieser Umkreis von Strebungen überschneidet sich mit dem Umkreis der Triebfedern, d. h. derjenigen Strebungen, welche in dranghaften Handlungen zutagetreten. Anschließend an die Triebfeder ist von der Willensstärke und dem Charakter die Rede. « Trotz allenfalls widerstrebenden Dranges sind dem Menschen Taten, Handlungen mit bewußtem Wertbezug möglich. Was die bewußte Gewöhnung für die Dauer leistet, die Überwindung abwegiger Triebfedern, das leistet im einzelnen Fall des Widerstandes die Willensanstrengung der Selbstbeherrschung. In welchem Ausmaße die Selbstbeherrschung Erfolg haben kann, das ist das Maß der Willensstärke. » Bei dieser Gegenüberstellung von bewußter Gewöhnung (habitus aquisitus) und Selbstbeherrschung im einzelnen Fall wäre ein Hinweis angebracht, daß die Gewöhnung eine Frucht der oft

wiederholten Willensanstrengung ist. Mit Hilfe der bisher entwickelten Begriffe unterscheidet dann der Autor zwei Bedeutungen des Wortes « Charakter ». Da die ganze Arbeit « Grundlinien zum Verstehen menschlicher Charaktere » bieten will, wäre freilich dem Leser sehr gedient, wenn er gleich zu Beginn wüßte, was er unter dem Begriff « Charakter » zu verstehen habe.

Nebst diesen drei typischen Zügen für die Eigenart des Einzelmenschen (Gesinnung, Triebfeder, Willensstärke), umfaßt ein zweiter Kreis die Grundverhaltensweisen. Sie hängen am engsten mit dem Erbgut des Menschen zusammen und zeigen ferner eine große Stetigkeit das ganze Leben hindurch. Als besonders bezeichnende werden behandelt die vorbewußte Gestaltung, die in vier Gruppen unterschieden wird (leistungsbezogene, sozial einfühlende, ideenbezogene, gefühlbezogene) und die Lebendigkeit. Abschließend wird kurz das Problem der vererbbaren Anlagen gestreift.

Namentlich der dritte Teil bietet manches, was « zum Verstehen menschlicher Charaktere » und zur Verwertung in der Erziehung von Nutzen ist. Im großen und ganzen aber ist das Gebiet von « Wille und Drang » in einer Weise aus dem Gesamtbereich der Psychologie herausgeschnitten, daß dem Leser die Verbindungslinien entschwinden.

Luzern. *P. Künzle* O. P.

F.-J. v. Rintelen : Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung. — Mainz, Kirchheim. 1947. XIX-186 SS.

F.-J. v. Rintelen : Von Dionysos zu Apollon. Der Aufstieg im Geiste. — Wiesbaden, Metopen-Verlag. 1948. XVI-122 SS.

Der bekannte Verfasser, der bis 1941 als Prof. für Philosophie an den Universitäten München und Bonn dozierte und seit 1946 als Prof. der Universität Mainz wieder ins Amt eingesetzt ist, gibt vorliegende Schriften als Teile « einer größeren, auf zwei Bände berechneten Arbeit . . . wegen der Ungunst der Zeiten in einzelnen Büchern » heraus. Das Gesamtwerk « wird zunächst den 'Vorrang des Geistes' darlegen und sich zum Geist- und Wertrealismus bekennen. Der Geist soll in seiner Eigentümlichkeit wieder herausgestellt und der Weg 'von Dionysos zu Apoll' als Aufstieg im Geiste vollzogen werden. Die 'Dämonie des Willens' gibt uns den falschen Weg an, dem der echte Weg in einer Schrift : 'Goethe und die geistige Rangordnung' gegenüber gestellt wird. Ein weiterer, vor der Herausgabe befindlicher Teil befaßt sich mit der 'Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart' (Heidegger-Rilke). Es ist der Ansatz zum Beschreiten höherer Wertschichten, welche in die Transzendenz weisen : 'Das Bild des Menschen und die Idee der Humanitas', dem abschließend eine bevorstehende Veröffentlichung über 'Die ewige Heimat des Geistes', die Idee des göttlichen Geistes, folgt » (Dämonie d. W., XVIII-XIX).

1. In der « *Dämonie d. W.* » geht v. R. den Irrtümern nach, die zur katastrophalen geistigen Situation der Gegenwart und ihren furchtbaren praktischen Auswirkungen geführt haben. Der « Vater des falschen Weges » ist *der reine Dynamismus*, der jede geistige Einrede verspottet und sich

nur auf die machtmäßigen Triebe beruft. Er ist einerseits Folge des mechanistisch-mathematischen Denkens, welches Abstraktheit, Quantität, Unanschaulichkeit, rein räumliches Empfinden der Ausmaße und Hinwendung zu den Größen der Ferne nach sich zieht, anderseits Ergebnis der biologischen Wirklichkeitsbetrachtung, die nur Erdgebundenheit, Vitalität kennt und das Vorrecht des Triebhaften, der schaffenden Lebensgestaltung sowie den Kampf ums Dasein verherrlicht.

Der Grundirrtum des modernen Denkens ist der Primat des Werdens vor dem Sein, bzw. des Willens vor dem Geist. Damit ist die Verherrlichung des faustischen Aktivismus, bevor überhaupt die Frage nach dem Sinn des Geschehens gestellt wird, gegeben. Von dieser grundlegenden Erkenntnis aus werden die modernen Irrtümer in ihrer logischen Entwicklung geschaut. Alles Seiende wird nur noch unter dem Gesichtspunkt des Sich-wandelns, des *Werdens*, ohne geistige Sinngebung betrachtet. Alles ist im Fluß, einem unendlichen Prozeß ohne gültige, ihn übersteigende Haltepunkte unterworfen (Kap. 2). Eine unbegrenzte *Dynamik* liegt ihm zugrunde. Feststellbar sind nur quantitative Größen und berechenbare Energien (Kap. 3). Der Mensch macht es der Natur nach, behauptet sich gegenüber der Mechanik der Körperwelt und dem Andrang der Umwelt allein durch den *Willen*. Es befällt ihn eine ständige *Unruhe* (Kap. 4). Sein subjektives Tun setzt er auch in der Erkenntnis durch, die zu einer Setzung, einer *Selbstgestaltung* wird (Kap. 5). Dementsprechend wird auch das *Gottesbild* gestaltet : Gott ist primär und fast ausschließlich Machtwille (Kap. 6). Mit der Hinwendung zur Dynamik und zur Tat verbindet sich eine *Vorliebe für Widersprüche* und unüberbrückbare Polaritäten (Kap. 7). Die Unlösbarkeit der Gegensätze führt zu einer *pessimistischen*, aber doch aktiven Haltung zum Dasein (Kap. 8). Als einziger Ausweg verbleibt die Anrufung der *unerbittlichen Macht* als höchste Rechtfertigung (Kap. 9) und die *Dämonie* des Willens (Kap. 10). Der ganze Prozeß ist ein immer stärkeres Hinübergleiten in den Zustand *später sich auflösender Zivilisation* (Kap. 11).

Der Verf. wendet sich in seinem Kampf für den Primat des Seins besonders an sein Heimatland, mit dem er die Not am eigenen Leib erfahren hat. Besonders hebt er auch die psychologischen Momente hervor, die als charakteristische Züge der deutschen Mentalität eignen und sie in höherem Maße für die dargelegten Irrtümer anfällig machen.

2. Anders als Spengler sieht er trotz den Anzeichen der Auflösung nicht resigniert dem Untergang entgegen, sondern sucht im Menschen nach jener Mitte, von wo aus der Weg zum Aufstieg im Geiste *von Dionysos zu Apollon* neu gefunden werden kann. Mit Thomas von Aquin sieht er den Menschen auf der Grenzscheide der geistigen und körperlichen Geschöpfe, seine Mitte in der unbewußt-bewußten Tiefenschicht der Gesamtperson, in jener ehrwürdigen Region seines Innern, wo sich die Empfänglichkeit der Sinne, die Eingebungen des Geistes und die Klärungen des Denkens die Hand reichen. Die Extreme des formalistischen Intellektualismus und des triebhaften Vitalismus müssen durch die Verbindung von Logos und Eros (Wertliebe) überbrückt werden.

Zum vornherein steht fest, daß die dionysische und apollinische Wertliebe eine ganz verschiedene Stellungnahme zum Dasein begründen und zu einer verschiedenen Sicht führen (Kap. 1). Um aufzudecken, welch verhängnisvoller, schwerwiegender Betrug es ist, den Geist als Widersacher der Seele, bzw. der Natur oder des Lebens hinzustellen (Klages), werden beide Mächte zueinander abgewogen und nach ihren Ansprüchen gefragt. « Im Geleit des Dionysos » (2. Kap.) wird die sinnenhafte Natur- und Weltliebe nach den Anschauungen alter und moderner Philosophen und Dichter dargestellt, und ausgiebig gegen Klages Stellung bezogen. Die positive Wertung des dionysischen Eros leitet über zum 3. Kap., wo « im Geleit des Apollon » der Eros die Höhe der rein geistigen Werte erklimmt. In der von ihm aufgestellten Rangordnung erhalten die Werte des Vitalen den ihnen zukommenden Platz.

Noch bewußter als in der « Dämonie d. W. » spricht hier der Verf. in der Sprache der modernen Philosophie. An ihre Vertreter wendet er sich auch in erster Linie. Stark hervorgehoben wird die Bedeutung der Wertliebe für das philosophische Denken.

Aus beiden Schriften spricht nicht nur ein gründlicher Kenner der modernen Philosophie, sondern auch ein Verteidiger von Wahrheiten und Werten, die der Moderne leider abhanden gekommen sind. Gerade deshalb ist seine Diagnose der gegenwärtigen Situation treffsicher und der Weg, den er weist, der richtige.

Luzern. *P. Künzle* O. P.

E. Stakemeier : Wege in die Gegenwart. Das Erbe von gestern — die Aufgabe von morgen [2]. — Paderborn, Schöningh. 1947. 254 SS.

Das Werk gilt im Grunde dem gleichen Anliegen wie die Arbeit v. Rintelens. Es wendet sich aber an breitere Kreise und ist entsprechend allgemeinverständlich geschrieben. Die philosophischen Belange werden deshalb nur im Hinblick auf ihre praktischen Auswirkungen behandelt ; sie sollen dem denkenden Menschen die tieferen Ursachen der gegenwärtigen Lage und die Wege in eine bessere Zukunft erkennen lassen. « Der Grundgedanke dieses Versuches . . . ist die Notwendigkeit einer Orientierung an ewig gültigen Wahrheiten, die Gemeinbesitz der Kulturvölker sind » (S. 11).

Zunächst steht das Problem des technischen Zeitalters zur Frage. Das technische Zeitalter « entstand nicht aus dem Gebrauch der Technik, sondern aus einer veränderten Stellung des Menschen zur Welt und zu ihren Kräften » (15), und sein eigentliches Problem liegt « in der Vergötzung einer materialistischen Naturwissenschaft, die sich selbst zur Religion der Vernunft erhebt » (23).

In den Kapiteln 2-7 werden der Vorrang des Geistes als Grundlage des Abendlandes, Recht und Gerechtigkeit im Leben der Völker, Freiheit und Menschenwürde, der Gottesglaube als politisches Problem (Staatsvergötzung), die Überwindung des Krieges, der Friede als Ruhe in der Ordnung erörtert. Nach einem ziemlich einheitlichen Aufbau werden die bezüglichen Ansichten der heidnischen Antike, die Lösung der Probleme

im Geiste des Christentums, sodann das Abweichen von den christlichen Grundsätzen in der Moderne, die sich daraus ergebenden Störungen und endlich die unverrückbaren Grundsätze, die zur Gesundung führen und deshalb wieder zur Geltung gebracht werden müssen, hervorgehoben.

Die beiden letzten Abschnitte gipfeln im Bekenntnis zu Gott als dem Herrn der Geschichte, und im Aufruf zur Entscheidung für Christus als letzte Rettung.

Am Rande sei vermerkt, daß zum Begriff der « Civitas Dei » Augustins richtig erklärt wird, er sei wohl ein gesellschaftlicher, aber kein politischer, sein Gegensatz sei deshalb nicht der irdische Staat, wie man oft lesen kann (64, Anm. 12). Hingegen hätte Franziskus de Vitoria als Völkerrechtslehrer mehr gewürdigt werden dürfen. Kein Zweifel, daß die Gedankengänge des Buches in der flüssigen Ausdrucksweise des Autors vielen, die nicht ex professo Philosophiegeschichte studieren, recht Besinnliches bieten werden.

Luzern. *P. Künzle* O. P.

Geschichte

G. Quadri : La Filosofia degli Arabi nel suo Fiore. Vol. 1 : Dalle origini fino ad Averroè. Vol. 2 : Il pensiero filosofico di Averroè. — Firenze, La Nuova Italia, 1939. 280 ; 204 pp.

Die arabische Philosophie kann von zwei ganz verschiedenen Standpunkten aus ins Auge gefaßt werden, von denen jeder eine eigene Arbeitsmethode diktiert. Man kann sie erstens von der islamischen Kulturwelt aus betrachten, aus der sie erstanden ist, die ihr ihr eigenes Gepräge gibt und zu der sie wie ein Teil zum Ganzen gehört. Das ist der Standpunkt der Arabisten, die sich berufsmäßig der Erforschung der arabischen Kulturwelt und ihrer verschiedenen Literaturgattungen widmen, und die sich der ungeheueren Schwierigkeiten, die die Erschließung der arabischen philosophischen Literatur bietet, wohl bewußt sind. Eine Gesamtdarstellung der Geschichte der arabischen Philosophie von diesem Standpunkt aus ist bei dem heutigen Stande der Wissenschaft unmöglich, weil das vorliegende Textmaterial zum allergrößten Teil noch unerforscht ist und weil es auf diesem Gebiet noch zu sehr an Spezialarbeiten fehlt. Man kann aber zweitens die arabische Philosophie betrachten so wie sie dem christlichen Abendlande im Mittelalter erschien, wie sie von ihm aufgenommen, verstanden und verarbeitet, zum Teil abgelehnt oder umgedeutet wurde. Es liegt auf der Hand, daß das Studium der arabischen Philosophie von diesem Standpunkt aus betrachtet eine ganz andere Grundlage und einen vollkommen verschiedenen Sinn hat. Es stützt sich nicht auf den arabischen Urtext, sondern auf die verschiedenen arabisch-lateinischen Übersetzungen, die im 12.-14. Jahrhundert entstanden. Es erforscht nicht das islamische Kulturgut an sich, sondern den Einfluß, den dieses so und so verstandene (vielleicht mißverstandene) und ausgelegte (vielleicht falsch ausgelegte) Kulturgut auf die Entwicklung der Philosophie im christlichen Abendland ausübte. An eine Gesamtdarstellung der arabischen Philosophie in

diesem Sinn könnte schon eher gedacht werden, weil wir Textausgaben, wenn auch zum Teil schwer erreichbare und unzuverlässige, dieser Übersetzungen besitzen. Aber eine definitive Geschichte dieser Philosophie kann erst geschrieben werden, wenn das im Rahmen des Corpus Philosophorum Medii Aevi in Angriff genommene Averroes-Unternehmen auf die andern arabischen Philosophen ausgedehnt und fertiggestellt sein wird.

Umso erstaunlicher ist es, daß Rechtsanwalt Goffredo Quadri diesen großen Schwierigkeiten trotzend uns eine zweibändige Geschichte der arabischen Philosophie darbietet. Allerdings war es dem Verfasser als Rechtsanwalt nicht möglich, auf dem einen oder dem andern der beiden Gebiete Fachmann zu sein und selbständig das bereits Erarbeitete zu prüfen und auszubeuten. Was geleistet werden konnte und auch geleistet wurde, ist eine Einführung in die Probleme und Systheme der arabischen Philosophen gestützt auf Arbeiten von Fachleuten der arabischen Kulturwelt. Inediertes handschriftliches Material wurde nicht herangezogen. Die philosophischen Schriften, deren Urtext noch nicht in neueren Ausgaben oder Bearbeitungen zugänglich gemacht ist, benutzte Q. in den Ausgaben des 16. Jahrh. mittelalterlicher lateinischer Übersetzungen. So besonders im 2. Band bei der Darstellung der Philosophie des Averroes, die sozusagen ausschließlich aus der lateinischen Übersetzung (Venedig, Apud Juntas 1574, letzte Gesamtausgabe) herausgearbeitet wurde. Die beiden oben vermerkten Standpunkte, die u. E. jederzeit sorgfältig auseinandergehalten werden sollten, da sie im Grunde genommen zwei verschiedene Arbeitsgebiete kennzeichnen, wurden also von Q. vermischt.

Die zwei ersten Kapitel über die Anfänge der philosophischen Spekulation bei den Arabern und die dissidenten Sekten, sind wahrscheinlich bloß der Vollständigkeit wegen geschrieben worden. Sie lassen den Leser des öfteren im unklaren, enthalten manche Ungenauigkeiten (vgl. die summarischen Ausführungen über den « Kalam », S. 10 f.) und unbewiesene Behauptungen. Wenn z. B. gesagt wird, daß zwischen dem christlichen Denken des Ostens und dem islamischen eine absolute und vollständige Kontinuität besteht (S. 16), so ist das sicher übertrieben. Wenn wir lesen, daß die Übersetzungen der griechischen Philosophen ins Arabische sehr früh begannen, so ist das nicht bewiesen, da Übersetzer erst aus der Abbassidenzeit, also mit Überspringen der ersten eineinhalb Jahrhunderte, aufgeführt werden.

Doch das Augenmark Q. s war ja hauptsächlich, wie der Titel des Werkes schon zu erkennen gibt, auf die arabischen Philosophen der Blütezeit gerichtet. Diese ausführlichen Darstellungen der einzelnen arabischen Philosophen von Alfarabi bis Averroes verdienen auch vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt aus größere Anerkennung. Bis ins einzelne einzudringen, würde uns hier zu weit führen. Doch soll hervorgehoben werden, daß die Bezeichnung der arabischen Philosophie als « arabische Scholastik » nicht richtig ist, da die arabischen Philosophen immer als Dissidenten angesehen wurden und ihre Philosophie sich nicht in den Dienst der Religion stellte, wie das bei den christlichen Scholastikern der Fall ist.

Diese Bemerkungen wollen natürlich nicht den Wert des Werkes schmälern, das als ernster Versuch, eine Gesamtdarstellung der arabischen Philosophie zu geben, Anerkennung verdient, und das, wie der unlängst verstorbene berühmte Arabist Prof. C. A. Nallino in einer Empfehlung dieses Werkes schrieb, « in einzelnen Teilen einen bedeutenden Fortschritt darstellt über alles, was bis jetzt auf diesem Felde von europäischen Gelehrten gedruckt wurde ».

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

E. Moody : The Logic of William of Ockham. — London, Sheed & Ward, 1935. XIV-322 SS.

Heben wir sofort den großen Wert dieses Buches hervor : es bietet eine ganz eingehende analytische Darstellung der Logik des Venerabilis Inceptor. Schritt für Schritt folgt M. allen Fragen und Problemen, so wie sie Ockham in seinen logischen Schriften behandelte, dringt mit philosophischem Scharfblick in sie ein und versucht sie nach ihren Zusammenhängen mit den Prinzipien und der Methode Ockhams zu verstehen und zu erklären. Daß die Darstellung auch zuverlässig ist, kann man aus den sehr zahlreichen und zum Teil langen Zitaten Ockhams ersehen, die durchwegs bloß den beiden logischen Werken, Summa totius logicae (Venetiis 1508) und Expositio aurea super artem veterem (Bononiae 1496) entnommen sind. Andere Ochkam-Werke, wie Comment. in Sent. und Quodlibeta, in denen jedoch die erkenntnistheoretische und metaphysische Seite des Nominalismus dargelegt sind, werden nur selten und aus zweiter Hand zitiert. Daraus allein schon kann man sehen, daß man bei M. eine Gesamtdarstellung des ockhamschen Nominalismus nicht suchen darf.

Aber in dieser Darstellung selbst liegt nicht der eigentliche Zweck dieses Buches. M. will vielmehr mittels dieser Darstellung den Beweis bringen, daß Ockham nicht der ist, für den er allgemein gehalten wird, nämlich der, welcher durch seine übertrieben kritische und skeptische Haltung das mittelalterliche Gedankengut zersetzte und es einem raschen und sicheren Untergang entgegen führte. Ockhams geschichtliche Bedeutung sei, so meint M., vielmehr eine positive. Seine Kritik richte sich nur gegen die Verdrehungen und Umdeutungen der aristotelischen Lehre, wie sie durch die « Moderni », besonders aber durch Duns Scotus mittels platonischer, augustinischer und arabischer Elemente gemacht wurden. Seine Absicht sei dabei gewesen, den reinen, unverderbten Aristotelismus zu vertreten. Ockham lasse sich daher dem hl. Thomas von Aquin zur Seite stellen, der ebenfalls in der Absicht, die echte Lehre des Stagiriten zu verteidigen, den Averroismus, den Avicennismus und den Augustinismus einer scharfen Kritik unterzog und verwarf. Daß Ockham eine nominalistische Interpretation der aristotelischen Lehre aufstellte, darüber dürfe man sich wundern, wenn man bedenke, daß auch für Aristoteles die Logik frei von allen metaphysischen Entitäten und Komplikationen sei, und daß sie als reine Logik sich nur mit Gedankenform und -ausdruck befasse,

daß also mit einem Wort die aristotelische Logik nominalistisch aufgefaßt werden müsse.

Ist diese in mehr als einer Hinsicht neue, ja umstürzlerische These (das Buch wird auf dem Umschlag als « a revolutionary thesis » angepriesen !) annehmbar ?

Was zunächst die nominalistische Aristotelesinterpretation angeht, so können wir M. durchaus nicht zustimmen. Nur ein voreingenommener Aristotelesleser kann die Auslegung Ockhams als echt und getreu ansehen. M. hätte doch merken müssen, daß Ockham zu wiederholten Malen Aristoteles in seine nominalistische Jacke hineinzwängt. So sagt er, und M. schreibt es einfach nach, daß Aristoteles nicht immer seine Ausdrücke strikte nimmt (S. 153 [1], 206). M. hebt an einer andern Stelle hervor, daß Ockham dem Aristoteles nicht serviliter folgt (S. 185-188). Anderswo wieder gesteht er offen ein, daß er sich von Aristoteles entfernt (S. 230, 233). Diese Bemerkungen lassen klar durchblicken, daß von einer getreuen Aristotelesauslegung bei Ockham nicht die Rede sein kann. Wenn ferner M. den Kategorientraktat, dessen Authentizität nicht erwiesen ist, ohne weitere Diskussion als nominalistisch hinstellt, so beachtete er nicht, daß schon Simplikios im Altertum eine ganze Reihe verschiedener Auslegungen dieses Buches aufzählt, und daß eine realistische zum mindesten nicht ausgeschlossen ist.

M. glaubt, daß Ockham durch seine Reaktion gegen die Aristotelesauslegung der « Moderni » zu der nominalistischen Auffassung seiner Lehrer gelangte, indem er die vielerlei fremdartigen Verdrehungen aus ihr entfernte. Es wäre natürlich interessant und für die geschichtlichen Zusammenhänge sehr wichtig zu erfahren, wer diese « Moderni » sind. Mehrere Male führt M. die Trilogie Wilhelm von Shyreswood, Petrus Hispanus, Lambert von Auxerre auf, die jedoch der Mitte des 13. Jahrh. angehören. Zitiert wird auch Duns Scotus, doch ohne genaue Angabe des Verhältnisses, das zwischen ihm bzw. seiner Lehre und Ockham bestanden haben soll. Dagegen wird Heinrich von Gent, gegen dessen Lehre Ockham (I Sent., d. 35, q. 5) eingehend Stellung nimmt, nicht einmal erwähnt. Genaue und tiefgreifende historische Untersuchungen wären hier notwendig gewesen, um die gewünschte Klarheit zu schaffen.

Der Vergleich Ockhams mit Thomas von Aquin muß, wenn er zutreffen soll, sich ganz äußerlich verhalten, in dem Sinn, daß beide sich auf Aristoteles berufen und andere Aristotelesauslegungen verwerfen. Bei M. dagegen finden wir die Tendenz, auch eine innere Angleichung oder wenigstens Annäherung der beiden doch so gründlich verschiedenen Autoren herbeizuführen, die durchaus nicht gerechtfertigt ist.

Weitere Unebenheiten finden sich in M. s. methodischen Darlegungen (Kap. 1). Um den Beweis zu liefern, daß Ockham reiner Aristoteliker ist, will er jede vergleichende Methode vermeiden. Eine solche Methode anwenden, hieße eben eine Aristotelesauslegung (z. B. die Ockhams) einer andern (nämlich der des Historikers, der den Vergleich anstellt) gegenüberstellen. Was ist der « wahre Aristoteles » anders, so schreibt M., als die Aristotelesauslegung, die der Historiker bevorzugt ? Ohne auf M. s

skeptische Haltung dem « wahren Aristoteles » gegenüber, als ob jede Textauslegung einer Verdrehung der Lehre gleichkäme, näher einzugehen, fragen wir, ob es möglich ist, auf dem von ihm bezeichneten Wege festzustellen, ob Ockhams Aristotelesauslegung getreu ist. Eine solche Untersuchung kann u. E. nur auf dem Wege des Vergleichs erzielt werden, wie denn auch M. des öfteren im Lauf seiner Studie (S. 65, 72, 73, 120, 197, 237) trotz seiner methodischen Vorsätze Ockhams Lehren mit denen des « wahren Aristoteles » vergleicht. Ein viel eingehender Vergleich wäre natürlich notwendig gewesen und hätte wahrscheinlich zu einem ganz andern Ergebnis geführt.

Von bleibendem Wert an M. s Buch ist also bloß die Darstellung der Logik Ockhams, die einen bedeutsamen Fortschritt über das bis jetzt bekannte hinaus bildet. Nützlicher wäre allerdings gewesen, wenn M. statt dieser Studie eine brauchbare Edition der Summa totius logicae Ockhams mit Einleitung und Kommentar veranstaltet hätte.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

A. Garvens : Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham. — Münster i. W., Aschendorff. (Separatabdruck aus « Franziskanische Studien » 1934) 80 SS.

Diese vortreffliche Monographie gibt uns einen sehr klaren und genauen Einblick in die Hauptlehren der Ethik des Wilhelm von Ockham. Die Verfasserin weist im einzelnen darauf hin, wie Ockham seinen Grundsatz von Gottes unumschränktem Willen als die oberste Norm der Sitten ganz konsequent durchführt und nicht einmal vor den extremsten Folgerungen, wie Leugnung der Lex aeterna, relativistische Bestimmung des Guten und Bösen usw. zurückschreckt. Wir sehen auch, wie die ethischen Grundlehren bei Ockham auf seiner Metaphysik mit der Leugnung einer allgemeinen Zielstrebigkeit in der Natur und der Annahme einer absoluten Freiheit des menschlichen Willens gründen. Den Einfluß der ockhamistischen Logik sieht man in manchen Begriffsbestimmungen, wie z. B. der Konnotation, die in der Ethik ihre Anwendung finden. Für Zuverlässigkeit geben die zahlreichen, gut gewählten Zitate aus Sentenzenkommentar und Quodlibeta und einige Vorbemerkungen über deren Textüberlieferung genügende Gewähr. Die Schrift, die der philosophischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation vorgelegt wurde, bildet einen nützlichen Beitrag zur Ockham-Forschung.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

LITTERAE ENCYCLICAE

AD VENERABILES FRATRES PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS, EPISCOPOS, ALIOSQUE LOCORUM ORDINARIOS, PACEM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES

De nonnullis falsis opinionibus quae catholicae doctrinae fundamenta subruere minantur

PIUS PP. XII

VENERABILES FRATRES SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Humani generis in rebus religiosis ac moralibus discordia et aberratio a veritate probis omnibus, imprimisque fidelibus sincerisque Ecclesiae filiis, vehementissimi doloris fons et causa semper fuere, praesertim vero hodie, cum ipsa culturae christianae principia undique offensa cernimus.

Haud mirum quidem est huiusmodi discordiam et aberrationem extra ovile Christi semper viguisse. Nam licet humana ratio, simpliciter loquendo, veram et certam cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera possit, nihilominus non pauca obstant quominus eadem ratio hac sua nativa facultate efficaciter fructuoseque utatur. Quae enim ad Deum pertinent et ad rationes spectant, quae inter homines Deumque intercedunt, veritates sunt rerum sensibilium ordinem omnino transcendentes, quae, cum in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem suique abnegationem postulant. Humanus autem intellectus in talibus veritatibus acquirendis difficultate laborat tum ob sensuum imaginationisque impulsum, tum ob pravas cupiditates ex peccato originali ortas. Quo fit ut homines in rebus huiusmodi libenter sibi suadeant esse falsa vel saltem dubia, quae ipsi nolint esse vera.

Quapropter divina « revelatio » moraliter necessaria dicenda est, ut ea, quae in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque humani generis condicione, ab omnibus

expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint (Conc. Vatic. D. B. 1876, Const. *De Fide cath.*, cap. 2, *De revelatione*).

Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio « credibilitatis » efformando circa catholicam fidem, quamvis tam multa ac mira signa externa divinitus disposita sint quibus vel solo naturali rationis lumine divina christianae religionis origo certo probari possit. Homo enim sive praeiudicatis ductus opinionibus, sive cupidinibus ac mala voluntate instigatus, non modo externorum signorum evidentiae, quae prostat, sed etiam supernis afflatibus, quos Deus in animos ingerit nostros, renuere ac resistere potest.

Cuicumque eos circumspicienti, qui extra ovile Christ isunt, haud difficulter patebunt praecipuae quas viri docti non pauci ingressi sunt viae. Etenim sunt qui evolutionis, ut aiunt, systema, nondum invicte probatum in ipso disciplinarum naturalium ambitu, absque prudentia ac discretione admissum ad omnium rerum originem pertinere contendant, atque audacter indulgeant opinationi monisticae ac pantheisticae mundi universi continuae evolutioni obnoxii. Qua quidem opinatione fautores communismi libenter fruuntur ut suum « materialismum dialecticum » efficacius propugnent et evehant, omni notione theistica ex animis avulsa.

Huiusmodi evolutionis commenta, quibus omne, quod absolutum, firmum, immutabile est, repudiatur, viam straverunt novae aberranti philosophiae, quae cum « idealismo », « immanentismo » ac « pragmatismo » contendens, « existentialismi » nomen nacta est, utpote quae, immutabilibus rerum essentiis posthabitis, de singulorum « exsistentia » tantum sollicita sit.

Accedit falsus quidam « historicismus », qui solis humanae vitae eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmata quod attinet.

In hac tanta opinionum confusione aliquid solaminis Nobis affert eos cernere, qui a « rationalismi » placitis, quibus olim instituti erant, hodie non raro ad veritatis divinitus patefactae haustus redire cupiunt, ac verbum Dei in Sacra Scriptura asservatum agnoscere ac profiteri, utpote disciplinae sacrae fundamentum. At simul dolendum est haud paucos istorum, quo firmius verbo Dei adhaereant, eo magis humanam rationem adimere, et quo libentius Dei revelantis auctoritatem extollant, eo acrius Ecclesiae Magisterium aspernari, a Christo Domino institutum, ut veritates divinitus revelatas custodiat atque interpretetur. Quod quidem non solum Sacris Litteris aperte contradicit, sed ex ipsa

rerum experientia falsum manifestatur. Saepe enim ipsi a vera Ecclesia dissidentes de sua ipsorum in rebus dogmaticis discordia palam conqueruntur, ita ut Magisterii vivi necessitatem fateantur inviti.

Iamvero theologis ac philosophis catholicis, quibus grave incumbit munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum, has opinationes plus minusve e recto itinere aberrantes neque ignorare neque neglegere licet. Quin immo ipsi easdem opinationes perspectas habeant oportet, tum quia morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint, tum quia nonnumquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet, tum denique quia eadem animum provocant ad quasdam veritates, sive philosophicas sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas.

Quodsi philosophi ac theologi nostri ex hisce doctrinis, caute perspectis, tantummodo huiuscemodi fructum colligere eniterentur, nulla adesset ratio cur Ecclesiae Magisterium interloqueretur. Attamen, quamvis Nobis compertum sit catholicos doctores ab illis erroribus generatim cavere, constat tamen non deesse hodie, quemadmodum apostolicis temporibus, qui rebus novis plus aequo studentes,ac vel etiam metuentes ne earum rerum, quas progredientis aetatis scientia invexerit, ignari habeantur, sacri Magisterii moderationi se subducere contendant ideoque in eo versentur periculo ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque secum in errorem inducant.

Immo et aliud obversatur periculum idque eo gravius, quo virtutis est specie magis obtectum. Plures enim sunt, qui humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes, imprudenti animorum studio permoti, impetu quodam moventur atque impenso desiderio flagrant infringendi saepta, quibus probi honestique viri invicem disiunguntur, « irenismum » talem amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum communibus viribus propulsandum, sed etiam ad opposita in rebus quoque dogmaticis reconcilianda. Et quemadmodum olim fuerunt, qui rogarent num translaticia Ecclesiae apologetica ratio obstaculum constitueret potius quam auxilium ad animos Christo lucrandos, ita hodie non desunt qui eo usque procedere audeant ut serio quaestionem moveant, num theologia eiusque methodus, quales in scholis ecclesiastica approbante auctoritate vigent, non modo perficiendae, verum etiam omnino reformandae sint, ut regnum Christi quocumque terrarum, inter homines cuiusvis culturae vel cuiusvis opinionis religiosae efficacius propagetur.

Quodsi iidem ad nihil aliud intenderent quam ad disciplinam ecclesiasticam eiusque methodum hodiernis condicionibus ac necessitatibus, nova quadam inducta ratione, aptius accommodandas, nulla fere esset causa timendi ; at vero imprudenti aestuantes « irenismo », nonnulli veluti obices ad fraternam unitatem restaurandam ea putare videntur, quae ipsis legibus ac principiis a Christo datis innituntur itemque institutis ab eo conditis, vel quae munimina ac fulcimina exstant integritatis fidei, quibus collapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam.

Novae huiusmodi opiniones, sive improbando novitatis desiderio, sive laudabili causa moveantur, non semper eodem gradu, eadem claritate iisdemque terminis proponuntur, nec semper unanimo auctorum consensu ; quae enim hodie a quibusdam, cautelis nonnullis ac distinctionibus adhibitis, magis tecte docentur, cras ab aliis audacioribus palam atque immoderate proponentur, non sine multorum offensione, praesertim iunioris cleri, nec sine ecclesiasticae auctoritatis detrimento. Quodsi cautius agi solet in libris publice editis, iam liberius disseritur in libellis privatim communicatis et in acroasibus coetibusque Nec tantum inter sodales utriusque cleri et in sacris seminariis institutisque religiosis tales opiniones divulgantur, sed etiam inter laicos, inter eos praesertim, qui iuventuti instituendae operam navant.

Quod autem ad theologiam spectat, quorumdam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare ; ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur. Spem ipsi fovent fore ut dogma elementis denudatum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis, qui ab Ecclesiae unitate seiuncti sint, utque hac via pedetemptim perveniatur ad assimilanda sibi invicem dogma catholicam et placita dissidentium.

Accedit quod, catholica doctrina ad hanc redacta condicionem, viam sterni autumant, qua, hodiernis necessitatibus satisfaciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit, sive « immanentismi » sive « idealismi » sive « exsistentialismi » aliusve systematis. Quod idcirco etiam fieri posse ac debere audaciores quidam affirmant, quia fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus «approximativis», ut aiunt, ac semper

mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur. Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat. Addunt etiam historiam dogmatum consistere in reddendis variis sibique succedentibus formis, quas veritas revelata induerit, secundum diversas doctrinas et opinationes quae saeculorum decursu ortae fuerint.

Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad « relativismum » dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere ; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum, quibus eadem significatur, satis superque favet. Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse ; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse : sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intellegentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deductis ; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitas, sed etiam sancitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit.

Quapropter neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta. quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorumdem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam. Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, ut aiunt speculativam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant.

Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholasticae theolo-

giae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae, quod theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobat. Hoc enim Magisterium ab ipsis tamquam progressionis sufflamen ac scientiae obex exhibetur ; ab acatholicis vero quibusdam iam veluti iniustum frenum consideratur quo excultiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur. Et quamquam hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet, utpote cui Christus Dominus totum depositum fidei — Sacras nempe Litteras ac divinam « traditionem » — et custodiendum et tuendum et interpretandum concredidit, attamen officium, quo fideles tenentur illos quoque fugere errores, qui ad haeresim plus minusve accedant, ideoque « etiam constitutiones et decreta servare, quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt » (*C. I. C.* can. 1324 ; cfr. Conc. Vat. D. B. 1820, Const. *De Fide cath.* cap. 4, *De fide et ratione*, post canones), nonnumquam ita ignoratur ac si non habeatur. Quae in Romanorum Pontificum Encyclicis Litteris de indole et constitutione Ecclesiae exponuntur, a quibusdam consulto neglegi solent, ea quidem de causa ut praevaleat notio quaedam vaga, quam ex antiquis Patribus, praesertim graecis, haustam esse profitentur. Pontifices enim, ut ipsi dictitant, de his quae inter theologos disputantur iudicare nolunt, itaque ad pristinos fontes redeundum est et ex antiquorum scriptis recentiora Magisterii constitutiones ac decreta explicanda sunt.

Quae etsi fortasse scite dicta videntur, attamen fallacia non carent. Verum namque est generatim Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputentur ; at historia docet, plura quae prius liberae disceptationi subiecta fuerint, postea nullam iam disceptationem pati posse.

Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet : « Qui vos audit, me audit » (*Luc.* 10, 16) ; ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse.

Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae

revelationis fontes : eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina « traditione », « sive explicite, sive implicite inveniantur » (Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 oct. 1870, *Acta*, vol. I, p. 260). Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt ; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit. Sed hac de causa theologia etiam positiva, quam dicunt, scientiae dumtaxat historicae aequari nequit. Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei depositio nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio. Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepenumero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem muneris exercitio, patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse esse. Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba : « eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est. »

Ut autem ad novas, quas supra attigimus, opinationes redeamus, plura etiam a nonnullis proponuntur vel mentibus instillantur in detrimentum divinae auctoritatis Sacrae Scripturae. Etenim sensum definitionis Concilii Vaticani de Deo Sacrae Scripturae auctore audacter quidam pervertunt ; atque sententiam, iam pluries reprobatam, renovant, secundum quam Sacrarum Litterarum immunitas errorum ad ea solummodo, quae de Deo ac de rebus moralibus et religiosis traduntur, pertineat. Immo perperam loquuntur de sensu humano Sacrorum Librorum sub quo sensus eorum divinus lateat, quem solum infallibilem declarant. In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac « traditionis », Ecclesiae ; ita ut Sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpres constituta est.

Ac praeterea sensus litteralis Sacrae Scripturae eiusque expositio a tot tantisque exegetis, vigilante Ecclesia, elaborata, ex commenticiis eorum placitis, novae cedere debent exegesi, quam symbolicam ac spiritualem appellant ; et qua Sacra Biblia Veteris Testamenti, quae hodie in Ecclesia tamquam fons clausus lateant, tandem aliquando omnibus aperiantur. Hac ratione asseverant difficultates omnes evanescere, quibus ii tantummodo praepediantur, qui sensui litterali Scripturarum adhaereant.

Quae quidem omnia quam aliena sint a principiis ac normis hermeneuticis a Decessoribus Nostris fel. rec. Leone XIII in Encyclicis Litteris *Providentissimus*, et a Benedicto XV in Enc. Litt. *Spiritus Paraclitus*, itemque a Nobis ipsis in Enc. Litt. *Divino afflante Spiritu* rite statutis nemo est qui non videat.

Ac mirum non est huiusmodi novitates, ad omnes fere theologiae partes quod attinet, iam venenosos peperisse fructus. In dubium revocatur humanam rationem, absque divinae « revelationis » divinaeque gratiae auxilio, argumentis ex creatis rebus deductis demonstrare posse Deum personalem exsistere ; negatur mundum initium habuisse, atque contenditur creationem mundi necessariam esse, cum ex necessaria liberalitate divini amoris procedat ; aeterna et infallibilis liberarum actionum hominum praescientia Deo item denegatur ; quae quidem Vaticani Concilii declarationibus adversantur (cfr. Conc. Vat. Const. *De Fide cath.* cap. 1, *De Deo rerum omnium creatore*).

Quaestio etiam a nonnullis agitur num Angeli creaturae personales sint ; numque materia a spiritu essentialiter differat. Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet. Nec satis ; nam peccati originalis notio, definitionibus tridentinis posthabitis, pervertitur, unaque simul peccati in universum, prout est Dei offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae. Nec desunt qui contendant transubstantiationis doctrinam, utpote antiquata notione philosophica substantiae innixam, ita emendandam esse ut realis Christi praesentia in SS. Eucharistia ad quemdem symbolismum reducatur, quatenus consecratae species, nonnisi signa efficacia sint spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico.

Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus « revelationis » innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam

Romanam unum idemque esse (cfr. Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi*, *A. A. S.* vol. XXXV, p. 193 sq.). Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterna attingatur salus, ad vanam formulam reducunt. Alii denique rationali indoli « credibilitatis » fidei christiane iniuriam inferunt.

Haec et alia id genus iam serpere constat inter nonnullos filios Nostros, quos incautum animarum studium vel falsi nominis scientia decipiunt, quibusque maerenti animo et notissimas veritates repetere cogimur et manifestos errores errorisque pericula non sine anxitudine indicare.

In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat, quod pertinet ad exsistentiam unius Dei personalis certo demonstrandam, itemque ad ipsius christianae fidei fundamenta signis divinis invicte comprobanda ; parique modo ad legem, quam Creator animis hominum indidit, rite exprimendam ; ac denique ad aliquam mysteriorum intellegentiam assequendam eamque fructuosissimam (cfr. Conc. Vat. D. B. 1796). Hoc tamen munus ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo exculta fuerit ; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae « revelationis » trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia — rationis nempe sufficientis, causalitatis, et finalitatis — ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem.

In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit ; at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget. Etiam in huiusmodi essentialibus quaestionibus, philosophiam quidem aptiore ac ditiore veste induere licet, efficacioribus dictionibus communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare ; numquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare, vel quasi magnum quidem, sed obsoletum existimare monumentum. Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt,

cum potissimum agatur de principiis humanae menti per se notis, vel de sententiis illis, quae tum saeculorum sapientia, tum etiam divinae « revelationis » consensu ac fulcimine innituntur. Quidquid veri mens humana, sincere quaerens, invenire poterit, iam acquisitae veritati profecto adversari nequit ; siquidem Deus, summa Veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut rite acquisitis cotidie nova opponat, sed ut, remotis erroribus qui forte irrepserint, verum vero superstruat eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur. Quapropter christianus, sive philosophus, sive theologus, non festinanter ac leviter amplectatur quidquid novi in dies excogitatum fuerit, sed summa sedulitate id perpendat ac iusta in trutina ponat, ne adeptam veritatem amittat, vel corrumpat, gravi profecto cum ipsius fidei discrimine ac detrimento.

Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur « ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia » (*C. I. C.* can. 1366, 2), quandoquidem plurium saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere ; ipsius autem doctrinam cum divina « revelatione » quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sani progressionis fructus utiliter et secure colligendos (*A. A. S.*, vol. XXXVIII, 1946, p. 387).

Hac de causa quam maxime deplorandum est, philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur. Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram exsistere posse ; dum contra asseverant res, praesertim transcendentes, non aptius exprimi posse, quam disparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo opponantur. Quare philosophiam nostris traditam scholis, cum sua lucida quaestionum descriptione ac solutione, cum accurata sua notionum determinatione clarisque distinctionibus, utilem quidem esse posse concedunt ad propaedeusim scholasticae theologiae, mentibus hominum medii aevi egregie accommodatam ; non tamen praebere philosophandi rationem, quae hodiernae nostrae culturae ac necessitatibus respondeat. Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilium essentiarum esse, dum hodierna mens ad « exsistentiam » singulorum

spectet necesse est et ad vitam semper fluentem. Dum vero hanc philosophiam despiciunt, alias extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis, sive Occidentis populorum, ita ut in animos insinuare videantur quamlibet philosophiam vel opinationem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis, cum dogmate catholico componi posse ; quod quidem falsum omnino esse, cum praesertim de commentis illis agatur, quae vel « immanentismum » vocant, vel « idealismum », vel « materialismum » sive historicum, sive dialecticum, ac vel etiam « exsistentialismum » sive atheismum profitentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem, catholicus nemo in dubium revocare potest.

Ac denique philosophiae nostris traditae scholis hoc vitio vertunt, eam nempe in cognitionis processu ad intellectum unice respicere, neglecto munere voluntatis et affectuum animi. Quod quidem verum non est. Numquam enim christiana philosophia utilitatem negavit et efficacitatem bonarum totius animi dispositionum ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et amplectendas ; immo semper docuit huiuscemodi dispositionum defectum causam esse posse cur intellectus, cupiditatibus ac mala voluntate affectus, ita obscuretur ut non recte videat. Immo Doctor Communis censet intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur in animo affectivam quamdam « connaturalitatem » cum eisdem bonis sive naturalem, sive dono gratiae additam (cfr. S. Th. *Summa Theol.* 2ª-2ªᵉ quaest. 1, art. 4 ad 3 et quaest. 45, art. 2, in c.) ; ac liquet quantopere vel suboscura huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat. Attamen aliud est voluntatis affectuum dispositioni vim agnoscere adiuvandi rationem ad certiorem ac firmiorem cognitionem rerum moralium assequendam ; aliud vero est, quod isti novatores contendunt : facultatibus nempe appetendi et affectandi vim quamdam intuendi adiudicare, atque hominem, cum non possit rationis discursu cum certitudine discernere quidnam ut verum sit amplectendum, ad voluntatem declinare, qua inter oppositas opiniones ipse libere decernens eligat, cognitione et voluntatis actu incompte permixtis.

Nec mirum est novis hisce placitis in discrimen adduci duas philosophicas disciplinas, quae natura sua cum fidei doctrina arcte conectuntur, theodiceam nempe et ethicam ; quarum quidem munus esse censent non aliquid certi de Deo aliove ente transcendenti demonstrare, sed ostendere potius ea quae fides doceat de Deo personali ac de eius

praeceptis, cum vitae necessitatibus perfecte cohaerere, ideoque omnibus amplectenda esse ut desperatio arceatur atque aeterna attingatur salus. Quae omnia ut Decessorum Nostrorum Leonis XIII et Pii X documentis aperte adversantur, ita cum Concilii Vaticani decretis componi nequeunt. Has quidem a veritate aberrationes deplorare supervacaneum esset, si omnes, etiam in rebus philosophicis, qua par est reverentia ad Magisterium Ecclesiae animum intenderent, cuius profecto est, ex divina institutione, non solum veritatis divinitus revelatae depositum custodire et interpretari, sed ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata.

Reliquum est ut aliquid de quaestionibus dicamus, quae quamvis spectent ad disciplinas, quae « positivae » nuncupari solent, cum christianae tamen fidei veritatibus plus minusve conectantur. Instanter enim non pauci expostulant ut catholica religio earumdem disciplinarum quam plurimum rationem habeat. Quod sane laude dignum est ubi de factis agitur reapse demonstratis ; caute tamen accipiendum est ubi potius de « hypothesibus » sit quaestio, etsi aliquo modo humana scientia innixis, quibus doctrina attingitur in Sacris Litteris vel in « traditione » contenta. Quodsi tales coniecturales opiniones doctrinae a Deo revelatae directe vel indirecte adversentur, tum huiusmodi postulatum nullo modo admitti potest.

Quamobrem Ecclesiae Magisterium non prohibet quominus « evolutionismi » doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquirit ex iam exsistente ac vivente materia oriundi — animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet — pro hodierno humanarum disciplinarum et sacrae theologiae statu, investigationibus ac disputationibus peritorum in utroque campo hominum pertractetur ; ita quidem ut rationes utriusque opinionis, faventium nempe, vel obstantium, debita cum gravitate, moderatione ac temperantia perpendantur ac diiudicentur ; dummodo omnes parati sint ad Ecclesiae iudicio obtemperandum, cui a Christo munus demandatum est et Sacras Scripturas authentice interpretandi et fidei dogmata tuendi (cfr. Allocut. Pont. ad membra Academiae Scientiarum, 30 novembris 1941 : *A. A. S.*, vol. XXXIII, p. 506). Hanc tamen disceptandi libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur, cum ita sese gerant quasi si ipsa humani corporis origo ex iam exsistente ac vivente materia per indicia hucusque reperta ac per ratiocinia ex iisdem indiciis deducta, iam certa omnino sit ac demonstrata ; atque ex divinae revela-

tionis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat.

Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines exstitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum ; cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium (cfr. *Rom.* 5, 12-19; Conc. Trid. sess. V, can. 1-4).

Quemadmodum autem in biologicis et anthropologicis disciplinis, ita etiam in historicis sunt qui limites et cautelas ab Ecclesia statuta audacter transgrediantur. Ac peculiari modo deploranda est quaedam nimio liberior libros historicos Veteris Testamenti interpretandi ratio, cuius fautores Epistulam haud ita multo ante a Pontificio Consilio de re biblica Archiepiscopo Parisiensi datam ad suam defendendam causam immerito referunt (die 16 ianuarii 1948 : *A. A. S.* vol. XL, pp. 45-48). Haec enim Epistula aperte monet undecim priora capita Geneseos, quamvis cum historicae compositionis rationibus proprie non conveniant, quibus eximii rerum gestarum scriptores graeci et latini, vel nostrae aetatis periti usi fuerint, nihilominus quodam vero sensu, exegetis amplius investigando ac determinando, ad genus historiae pertinere ; eademque capita, oratione simplici ac figurata mentique populi parum exculti accommodata, tum praecipuas veritates referre, quibus aeterna nostra procuranda salus innititur, tum etiam popularem descriptionem originis generis humani populique electi. Si quid autem hagiographi antiqui ex narrationibus popularibus hauserint (quod quidem concedi potest), numquam obliviscendum est eos ita egisse divinae inspirationis afflatu adiutos, quo in seligendis ac diiudicandis documentis illis ab omni errore immunes praemuniebantur.

Quae autem ex popularibus narrationibus in Sacris Litteris recepta sunt, ea cum mythologiis aliisve id genus minime aequanda sunt, quae magis ex effusa imaginatione procedunt quam ex illo veritatis ac simplicitatis studio, quod in Sacris Libris Veteris etiam Testamenti adeo elucet ut hagiographi nostri antiquos profanos scriptores aperte praecellere dicendi sint.

Novimus quidem plerosque catholicos doctores, quorum studiorum fructus in athenaeis, in sacris seminariis et religiosorum sodalium collegiis impertiuntur, ab iis erroribus alienos esse, qui hodie, sive ob rerum novarum cupidinem, sive etiam ob immoderatum quoddam apostolatus propositum, aperte vel latenter divulgantur. At novimus quoque novas eiusmodi opinationes incautos allicere posse ; ideoque principiis obstare malumus, quam inveterato iam morbo medicinam praestare.

Quapropter, re coram Domino mature perpensa ac considerata, ne a sacro Nostro officio deficiamus, Episcopis ac Religiosarum Sodalitatum Moderatoribus, gravissime eorum onerata conscientia, praecipimus, ut quam diligentissime curent, ne in scholis, in coetibus, in scriptis quibuslibet opiniones huiusmodi proferantur, neve clericis vel christifidelibus quovis modo tradantur.

Qui in ecclesiasticis institutis docent, noverint se tuta conscientia munus docendi, sibi concreditum, exercere non posse, nisi doctrinae normas, quas ediximus, religiose accipiant atque ad amussim servent in discipulis instituendis. Debitam reverentiam atque obtemperationem, quam in suo adsiduo labore Ecclesiae Magisterio profiteantur oportet, discipulorum quoque mentibus animisque instillent.

Nitantur utique omni vi omnique contentione ut disciplinas, quas tradunt, provehant ; sed caveant etiam ne limites transgrediantur a Nobis statutos ad veritatem fidei ac doctrinae catholicae tuendam. In quaestiones novas, quas hodierna cultura ac progrediens aetas in medium protulerunt, diligentissimam suam conferant pervestigationem, sed ea qua par est prudentia et cautela ; nec denique putent, falso « irenismo » indulgentes, ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse, nisi integra veritas in Ecclesia vigens, absque ulla corruptione detractioneque, sincere omnibus tradatur.

Hac spe freti, quam pastoralis vestra sollertia adauget, caelestium munerum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, cum vobis singulis universis, Venerabiles Fratres, tum clero populoque vestro Apostolicam Benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die XII mensis Augusti, anno MDCCCCL, Pontificatus Nostri duodecimo.

PIUS PP. XII

(Nachdruck aus dem « Osservatore Romano »)

Zur suppositalen und virtuellen Unmittelbarkeit

(Immediatio suppositi et virtutis)

Von Heinrich STIRNIMANN O. P.

In der Ia Pars, q. 8, wird die Allgegenwart Gottes durch die das Sein hervorbringende und erhaltende Tätigkeit dargelegt und erklärt. Wir können den Beweisgang folgendermaßen zusammenfassen : Alles, was geschaffen ist, hat sein Dasein empfangen. Gottes Wesen aber ist Sein. Das ihm wesentliche Wirken nach außen ist demzufolge das Hervorbringen des geschaffenen Seins. Wo also immer etwas außerhalb Gott existiert, wird unmittelbar von Gott ein Sein hervorgebracht und, solange es ist, unmittelbar von ihm im Dasein erhalten. Da aber die unmittelbare Tätigkeit Gegenwart in sich schließt, muß auch Gott in allem, was ist, als Schöpfer und Erhalter gegenwärtig sein. Weil alles unmittelbar von ihm abhängt, ist er überall zugegen.

Das schöpferische Wirken steht zweifellos fest. Von Seiten der Geschöpfe aber könnte man folgenden Einwand gegen den erwähnten Beweisgang vorbringen. Wenn nämlich Gott das ganze Sein und das Sein schlechthin hervorbringt, so scheint für das geschaffene Wirken, d. h. für eine wahre Ursächlichkeit der Geschöpfe, kein Platz mehr zu bestehen. Trotzdem teilt Gott nicht nur das Sein, sondern auch das Ursache-Sein den Geschöpfen mit [1]. Wie kann aber etwas zugleich von Gott und einer geschaffenen Ursache in einem wahren und wirklichen Sinn hervorgebracht werden ? Darauf antwortet man gewöhnlich mit der Unterscheidung zwischen dem mittelbaren und unmittelbaren Wirken

[1] (Deus) suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent. C. Gent. III c. 70, Patet etiam.

Gottes. Handelt es sich um eine wirkliche Ursächlichkeit der Geschöpfe, so wird die Wirkung unmittelbar vom Geschöpf und von Gott nur mittelbar, d. h. indem er das Geschöpf zur Tätigkeit bewegt, hervorgebracht. Damit steigert sich aber die Schwierigkeit für die Frage der Gegenwart noch mehr. Wenn nämlich Gott nur mittelbar die Wirkung hervorbringt, so kann er ihr nicht mehr gegenwärtig sein, da die Gegenwart von der unmittelbaren Tätigkeit abhängt. Also wäre Gott nicht mehr in allen Dingen unmittelbar und durch sich selber gegenwärtig.

Diese Schwierigkeit geht, wie man sieht, vom Traktat De gubernatione divina aus. Die Unterscheidung zwischen mittelbarem und unmittelbarem Wirken Gottes gehört zur Erklärung der Wirkursächlichkeit der Geschöpfe. Beim Beweis der Gegenwart aber geht es um das Wirken und Erhalten des geschaffenen Seins überhaupt. Diese Tätigkeit Gottes ist formell der terminus medius im Beweisgang. Also berührt der Einwand von Seiten der Tätigkeit der Geschöpfe keinesfalls die Tatsächlichkeit der Gegenwart Gottes. Gott ist ja notwendig im Geschöpf, das wirkt, und in dem, auf das es einwirkt [1].

Trotzdem aber können wir auch die Gegenwart Gottes im Wirken der Geschöpfe betrachten. Wenden wir uns so der vom Geschöpf erzeugten Wirkung zu, so ist folgendes zu sagen. Zweifellos empfängt auch sie von der geschaffenen Ursache ein wahres Sein. Dies gehört zum Wesen der Ursächlichkeit. Zugleich aber hängt sie, und noch mehr als von der geschaffenen, von der ungeschaffenen Ursache ab. Das Geschöpf bringt seine Wirkung nicht ohne die erste Ursache hervor. Das Zusammenwirken aber wird auf folgende Weise erklärt. « Non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, *ab utroque immediate;* licet alio et alio modo. » [2]

Wegen der Unmittelbarkeit, ab utroque immediate, könnte man geneigt sein, auf der Stelle auf die Gegenwart Gottes zu schließen. Wegen dem Nachsatz aber « licet alio et alio modo », müssen wir unterscheiden. Die Kommentatoren entwickeln hier die Lehre der immediatio suppositi et virtutis. Nur eine suppositale Unmittelbarkeit, sagen sie, begründet eine reale Gegenwart, die virtuelle bedeutet nichts anderes als Einfluß einer von Gott ausgehenden Kraft. Wird also die Wirkung der geschaffenen Ursache von Gott nur immediatione virtutis

[1] Oportet quod in quocumque est invenire esse, ei adsit divina praesentia. C. Gent. III c. 68, Adhuc.

[2] C. Gent. III c. 70, In quolibet.

hervorgebracht, so könnte er trotzdem abwesend sein. — Wir erklären im folgenden zunächst die Terminologie, nachher gehen wir zur Anwendung auf die Frage der Gegenwart über.

I

Der Ursprung dieser Unterscheidung liegt ohne Zweifel in einigen Thomas-Texten, die wir im folgenden zitieren. Ausgebaut aber und technisch formuliert wurde sie besonders von Cajetan [1] und Silvester von Ferrara [2].

« In jedem Wirkenden muß ein Doppeltes betrachtet werden : — schreibt Thomas —, « das Ding, das wirkt, und die Kraft, durch die es wirkt » [3]. Folglich gibt es auch eine doppelte Unmittelbarkeit : entweder in Bezug auf die Kraft, oder in Bezug auf das wirkende Suppositum. Wird die Wirkung *unmittelbar aus der Kraft* des Wirkenden, d. h. ohne diese, oder ein Anstoß zum Wirken, von einem anderen empfangen zu haben, hervorgebracht, so handelt es sich um die immediatio virtutis [4]. Wird jedoch die Wirkung *unmittelbar vom Wirkenden*, d. h. ohne daß ein anderes zwischen ihm und der Wirkung mitwirkt, hervorgebracht, so handelt es sich um die immediatio suppositi [5].

Die beiden Arten der Unmittelbarkeit sind grundverschieden. Im ersten Fall stehen wir vor einer aufsteigenden Ordnung [6], im zweiten vor einer absteigenden Vermittlung [7]. Je vollkommener das Wirkende, umso vollkommener seine Kraft, umso unabhängiger ist es in seinem Wirken und umso mehr werden andere von seiner Kraft bewegt. Das Unmittelbarste steht in dieser Ordnung an der Spitze. Dasjenige aber,

[1] Cajetan, In I q. 8 a. 1, besonders n. 4.

[2] Ferrara, In C. Gent. III c. 68 n. 2 und c. 70 nn. 2, 3.

[3] In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit et virtutem qua agit. C. Gent. III c. 70, In quolibet.

[4] Quando virtus agentis iungitur effectui non mendicando talem coniunctionem ab aliqua alia virtute. Cajetan, a. a. O. n. 4.

[5] Quando inter suppositum agens et effectum nullum mediat suppositum subordinatum coagens. Ebenda.

[6] Ordo qui in virtutibus consideratur est ordo ascensus. Ferrara, In C. Gent. III c. 70 n. 3, 2. — Quanto agens est superius, tanto immediatius agit immediatione virtutis : quoniam inferius agit virtute superioris, et non e converso. Cajetan, a. a. O.

[7] Cum dicimus unum suppositum per aliud operari, est ordo descensus. Ferrara, a. a. O. — Quanto agens est inferius, tanto est immediatius immediatione suppositi. Cajetanus, a. a. O.

zwischen dem und der Wirkung kein anderes steht, das mitwirkt, vermittelt direkt und unmittelbar die Wirkung. Es steht zuletzt und zunächst der Wirkung [1]. Die immediatio suppositi und immediatio virtutis stehen unter diesem Gesichtspunkt einander diametral gegenüber. Doch folgt aus diesem Gegensatz noch nicht, daß, da die immediatio virtutis eine Vollkommenheitsordnung in sich schließt, die immediatio suppositi irgendwie eine Unvollkommenheit enthalte. Dies wäre, im historischen Sinne, ein echt aristotelischer Gedanke.

Die immediatio virtutis beruht auf der Kraft, diese auf dem Wesen und folglich in der Vollkommenheit des Wirkenden. Die immediatio suppositi aber bezieht sich einzig auf die Art und Weise, wie das Wirkende dem Gewirkten gegenübersteht. Die Vollkommenheit des Wirkenden kann hier nicht auf Grund des Wirkens, sondern einzig auf Grund des Gewirkten ermittelt werden. *Die immediatio suppositi sagt an und für sich weder eine Vollkommenheit noch eine Unvollkommenheit des Wirkenden aus.*

Die beiden Ordnungen sind also in einem gewissen Sinne disparat. In Bezug auf das Wirken, genauer in Bezug auf die Vermittlung der Kraft, stehen sie einander entgegengesetzt gegenüber. In Bezug auf die Vollkommenheit aber können wir nicht von einem Gegensatz sprechen. Wir dürfen also nicht ohne weiteres von der einen Ordnung auf die andere schließen. Die immediatio virtutis schließt stets ein mittelbares Wirken der Kraft nach, nicht aber die immediatio suppositi aus.

Klar ist ferner, daß die immediatio virtutis an und für sich keine reale Gegenwart begründen kann. Diese nämlich beruht auf der unmittelbaren Berührung von Substanz zu Substanz. Die Unmittelbarkeit der Kraft jedoch bedeutet einzig Vollkommenheit des Wirkenden. Das Vollkommene aber kann seine Kraft anderen mitteilen. Auf Grund dieser Mitteilung ist es dem zuletzt Gewirkten nur der Kraft, nicht aber der Substanz nach, gegenwärtig. Die immediatio suppositi aber schließt jedes andere Mitwirkende aus. Wirkendes und Gewirktes sind der Substanz nach im Wirken miteinander verbunden. — Soweit die Begriffe.

[1] Sic ergo, si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferioris non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris. De Pot. q. 3 a. 7.

II

Was uns aber interessiert, ist die Anwendung dieser Lehre auf die Frage der Gegenwart Gottes. Ist Gott überall nicht nur auf Grund der immediatio virtutis, sondern auch auf Grund der immediatio suppositi gegenwärtig ?

Daß Gott überall gegenwärtig ist auf Grund der immediatio virtutis steht außer Zweifel. Dies geht direkt aus seiner Allmacht und seiner unendlichen Kraft hervor. Nichts kann er in dieser Beziehung mittelbar, d. h. durch ein anderes, wirken, denn alles wirkt durch eine von ihm empfangene Kraft. Die Frage geht einzig um die immediatio suppositi.

Hier stehen wir vor einem doppelten Problem : eines, das die Wahrheit der Gegenwart, und ein anderes, das die Art und Weise dieser Gegenwart betrifft. Wirkt Gott nur als Ursprung der Kraft, immediatione virtutis, so ist er deshalb noch nicht überall gegenwärtig. Er wäre nur erstes Prinzip der Geschöpfe und sein Wirken erreichte nur durch die geschaffene Ursächlichkeit die letzten und niedersten Wirkungen. Exklusiv an eine solche Gegenwart Gottes dachten gewisse Arianer [1], Socinianer [2] und Steuchus Eugubinus [3]. Ersteren gegenüber betonte schon Anastasius von Antiochien deutlich eine substantielle Gegenwart Gottes [4]. Sein Argument war die Einheit zwischen Kraft und Substanz in Gott [5]. — Da die Unmittelbarkeit der Kraft nur Gegenwart einer geschaffenen Kraft, nicht aber die Gegenwart der ungeschaffenen Kraft und der ungeschaffenen Substanz besagt, muß notwendig auf diese Weise die Wirklichkeit der Gegenwart Gottes in sämtlichen Dingen aufgelöst werden, was offen gegen den Glauben verstößt.

Angenommen aber, daß Gott in allen Dingen substantiell, immediatione suppositi, gegenwärtig ist, so kann man immer noch die Art und Weise dieser Gegenwart verschieden erklären. Dies ist das Problem der Kommentatoren.

[1] Vgl. Petavius, Theol. dogm., De Deo Deique propr., l. III c. 7 n. 4.

[2] Ebenda. Besonders handelt es sich um Vorstius, dessen Lehre von Martinus Becanus (van der Beeck), Summ. Theol. schol. c. 6, De immensitate Dei, und Theophilus Raynaudus, Disp. VII q. 1 a. 6 n. 76, widerlegt wird.

[3] Dazu Petavius, a. a. O. nn. 2, 3, 4.

[4] Anast. Ant., De incircumscripto, P G, 89, 1331 B : Energia, — inquiunt, — in omnibus rebus est Deus, substantia vero minime.

[5] Atqui dicam ego inseparabilem esse a natura Dei energiam eius, a. a. O. 1331 C.

Nach Bañez gibt es drei verschiedene Lösungen, « inter Thomistas » [1]. Silvester von Ferrara würde nach ihm einzig eine allgemeine Gegenwart auf Grund der immediatio virtutis lehren [2]. Er selber vertritt jenem gegenüber mit Cajetan eine allgemeine Gegenwart Gottes auf Grund der immediatio suppositi [3]. Cajetan aber schränkt sie irgendwie ein : « non quoad omnia, sed quoad aliquid » [4]. Bañez jedoch verteidigt « in omnibus quantum ad omnia » [5]. — Wir untersuchen zunächst die Berechtigung einer solchen Einteilung der Ansichten, nachher die Kritik.

Für Silvester von Ferrara appelliert Bañez an den Kommentar zu C. Gent. III c. 70 [6]. Doch geht es dort einzig um die Kausalität der geschaffenen Ursachen. Es wird erklärt, wie dieselbe Wirkung zugleich von Gott und einem Geschöpf hervorgebracht werden kann. Es handelt sich um den schon zitierten, klassischen Text : « Non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate ; licet alio et alio modo. » Silvester glossiert : « Sicut non est inconveniens unam actionem procedere ab agente et eius virtute, ita non est inconveniens eumdem effectum a Deo et inferiori agente immediate produci, licet alio et alio modo : a Deo scilicet immediatione virtutis ; ab inferiori vero agente immediatione suppositi agentis. » [7] Daraus müßte man also schließen, daß Gott dieser Wirkung nicht auf Grund der immediatio suppositi gegenwärtig wäre. Noch schärfer wird dieser

[1] Bañez, Scholastica Commentaria in I. Partem, q. 8 a. 1, ad dubium V.

[2] Ferrara, l. III C. Gent. c. 70 : arbitratur colligi — non esse inconveniens ut idem effectus sit immediate ab utroque — a Deo quidem, immediatione virtutis ; ab inferiore autem agente, immediatione suppositi. Bañez, a. a. O., Ausg. Urbano, Madrid 1934.

[3] Cajetanus vero media via videtur procedere. Ait enim in hoc articulo quod conclusio D. Thomae non intelligitur solum de immediatione virtutis, sed de ipso Deo secundum se ipsum, ita ut sit in omnibus agens immediate suppositaliter, id est, proximum et propinquissimum suppositaliter, ita quod inter Deum et quamlibet rem, nullum mediat suppositum agens illam. Bañez, a. a. O.

[4] Non enim opus est, quod sit Deus immediatum agens omnium quoad omnia, sed sufficit quoad aliquid. Bañez, a. a. O. : Dicit tertio.

[5] Solus Deus est causa essendi omnibus rebus, tam materialibus, quam etiam immaterialibus ; non solum quatenus competit ipsum esse materiae, sed etiam quatenus competit formae, et toti composito subsistenti. A. a. O. : Iam vero contra Caj. probatur.

[6] Nach Bañez wird Ferrara von Cajetan angegriffen : « Contra sententiam Ferrariensis arguit hic Cajetanus. » Ferrara begann aber sein Werk erst nach der Publikation des Kommentars von Cajetan In I Partem, d. h. erst nach Mai 1508. Dazu Introd. In C. Gent., Ed. Leon., Vol. 13, p. xli.

[7] Ferrara, In C. Gent. III c. 70, 2, 1.

Gedanke in folgendem Texte zugespitzt : « Non est mens Sancti Thomae, ubi allegatur, quod Deus differat ab aliis agentibus quia illa agant immediate immediatione suppositi tantum, Deus autem agat immediate et immediatione virtutis et immediatione suppositi. »[1] Daraus müßte man schließen, daß Gott nicht in allen Dingen auf Grund der immediatio suppositi gegenwärtig wäre, da er die vom Geschöpf erzeugte Wirkung nur mediante supposito creato hervorbringt.

Doch liegt es auf der Hand, daß es hier nicht um die Frage der Gegenwart, sondern einzig um das Verhältnis der geschaffenen und ungeschaffenen Wirkursächlichkeit geht. Deutlich wird dies aus dem, was dem zuletzt zitierten Texte folgt : « Quia istud implicaret. Si Deus esset immediate agens immediatione suppositi in omnibus effectibus aliarum causarum, aliae causae non agerent immediate immediatione suppositi. »[2]

Daß aber auch Ferrara eine allgemeine Gegenwart auf Grund der immediatio suppositi lehrt, geht aus folgenden Stellen hervor. « Duplex est immediatio agentis, scilicet secundum suppositum agens, et secundum virtutem agendi : prima ratio et secunda (in C. Gent. III c. 68) probant Deum esse in omnibus sicut causa immediata immediatione virtutis ; haec autem tertia ratio probat quod sit in omnibus sicut causa immediata immediatione suppositi. »[3] Ferner seine bekannte Lehre des quo und quod. « Sicut virtus eius (Dei) est in omnibus rebus immediata, et est principium quo agendi im omnibus, ita ipse dicitur agere sua virtute immediate *ut principium* quod absolute, cum sit idem realiter cum ipsa, et ubi est virtus eius secundum causalitatem, sit etiam Deus eodem modo. »[4]

Schärfer und offener stehen die Kommentare Cajetans und Bañez' einander gegenüber.

Beide lehren, wie auch von Ferrara festgestellt wurde, eine Gegenwart Gottes in sämtlichen Dingen auf Grund der immediatio suppositi. Für Cajetan ist dies klar. « Non quaeritur de Deo secundum potentiam quamcumque, sed secundum substantiam. »[5] « Non est quaestio, an

[1] A. a. O. VI, 1. [2] Daselbst. [3] In C. Gent. III c. 68 n. 2.

[4] A. a. O. c. 70 n. IV, 1. — Daselbst : « Deus autem, quia est idem quod sua virtus, et est ubi ipsa est, non tantum habet ut eius virtus sit quo agentia secunda agant, sed etiam habet ut sit agens quod, in eodem ordine quo agens quo sua virtus est agens quo.

[5] CAJETAN, In I q. 8 a. 1 n. 1.

virtus divina diffusa sit in omnia : sed an ipse Deus, secundum seipsum, sit in omnibus. »[1] « Nota secundo, quod in consequente secundae consequentiae, subintelligitur ly immediatum. Ut enim patet ex probatione, sermo est de agente proximo seu immediate agente, ut sic. Nec est sermo de quacumque immediatione, sed suppositi. »[2] — Bañez : « Deus est intimius immediatiusque, secundum substantiam in omni effectu. »[3]

Gehen wir aber weiter und betrachten die Seinselemente, die ein Ding konstituieren, so nehmen wir folgenden tiefgreifenden Unterschied wahr. Cajetan hebt hervor : « Non enim dicitur in littera quod Deus est agens immediatum omnium quoad omnia, *sed quoad aliquid.* »[4] — Dem gegenüber sagt Bañez : « Deus est causa *totius entis* et ipsius esse. »[5]

Cajetan begründet seine Formulierung der Gegenwart folgendermaßen : « Dicitur ergo esse proprius seu per se primo effectus Dei, quia solus Deus potest omnia facere quae exiguntur ad hoc ut aliquid sit, quidquid sit illud. Omnis enim res aut est materialis, aut immaterialis. Si materialis, ad esse eius exigitur materia, quae a solo Deo creatur et conservatur : si immaterialis, a solo Deo est, ut inferius probabitur, cum de potentia creativa tractabitur. Et hinc patet quod in omni re est aliquid productum et conservatum a solo Deo proxime et immediate : in rebus quidem materialibus, substantia materiae primae ; in separatis autem, ipsa substantia. Et propterea Deus dicitur agens omnium immediate immediatione suppositi. »[6] Seine These ist unzweideutig : Gott ist in allen Dingen, non quoad omnia, sed quoad aliquid, d. h. in den materiellen Dingen nicht bezüglich der Form, sondern des Stoffes. — Bañez will von dieser Unterscheidung nichts wissen. « Deus est intimius immediatiusque, secundum suam substantiam in omni effectu : quia Deus est causa totius entis et ipsius esse, respectu cuius solus Deus est causa efficiens et conservans. »[7] Ferner : « Quod solus Deus sit causa essendi in omnibus rebus, tam materialibus, quam immaterialibus ; non solum quatenus competit ipsum esse materiae, *sed etiam quatenus competit formae*, et toti composito subsistenti. »[8] Schließlich will er folgendermaßen Cajetan widerlegen : « Item ex sententia Cajet. sequitur, quod Deus intime non sit in leone, sicut est in angelo. »[9]

[1] Daselbst. [2] Ebenda n. 4. [3] Bañez, In I q. 8 a. 1 ad dub. 5.
[4] Cajetan, a. a. O. n. 5. [5] Bañez, a. a. O.
[6] Cajetan, a. a.O. [7] Bañez, a. a. O.
[8] Ebenda. Iam vero contra Cajet. probatur.
[9] Daselbst.

Demgemäß glossiert er konsequent, Ferrara kontradiktorisch gegenüber [1] den Text des hl. Thomas : Non est inconveniens etc. : « Differentia quam D. Thomas assignat inter Deum agentem immediate, et inter inferius agens immediate, respectu eiusdem effectus, consistit in hoc, quod inferius agens solum concurrit immediate, immediatione suppositi, Deus autem concurrit isto modo, et etiam immediatione virtutis propriae. » [2]

Zu Cajetan ist zu sagen, daß sein Gedankengang unmittelbar von C. Gent. III c. 68 abhängt. Wir lesen : « Praeterea. Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei ; ostensum est enim quod solus Deus creare potest ; in qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur ; in rebus quidem corporalibus, prima materia ; in rebus autem incorporeis, simplices earum essentiae. » Wir können aber fragen, ob dies der einzige Weg sei, die substantielle Allgegenwart Gottes zu begründen. Das Argument Praeterea Necesse est hat eher den Charakter einer Bekräftigung einer schon erwiesenen Wahrheit. Das Buch verfolgt in erster Linie ein apologetisches Ziel und will möglichst klar und verständlich die Wahrheit sagen. Weiter oben, im selben Kapitel, finden wir folgenden Beweis der Gegenwart : « Adhuc. Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul. — Quum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut ostensum est, oportet quod, in quocumque est invenire esse, ei adsit divina praesentia. » Wenn wir uns nicht täuschen, so haben wir hier genau die Argumentation nach Bañez.

Bevor wir zur Lösung der Schwierigkeit übergehen kurz zwei Bemerkungen zum negativen Teil bei Bañez, d. h. zu seiner Polemik gegen Cajetan. Banez identifiziert nämlich die immediatio suppositi mit der Gegenwart Gottes secundum substantiam. « Quia virtus Dei ad agendum est sua ipsius substantia ; ergo si immediate agit immediatione virtutis, operabitur etiam immediatione propriae substantiae. » [3]

[1] Vgl. oben S. 262, Anm. 1.

[2] Ebenda. Dicendum est igitur.

[3] Bañez, a. a. O. : Nihilominus dicimus nos. — Dazu im selben Sinne weiter unten : Dicendum est igitur : « (Deus concurrit) immediatione suppositi, quia immediatione virtutis propriae ; nam sua virtus est sua substantia et suppositalitas. » — Dasselbe scheint auch Ferrara, vgl. oben S. 262, Anm. 4, zu sagen.

In Wirklichkeit aber handelt es sich um zwei verschiedene Dinge. Die immediatio suppositi ist der Weg zur Gegenwart secundum substantiam. Die reale Einheit zwischen Tätigkeit und Substanz begründet an und für sich noch nicht die reale Gegenwart secundum substantiam, vielmehr muß zuerst die immediatio suppositi der Tätigkeit festgestellt werden. Bañez verwischt den von Cajetan klar definierten Begriff der immediatio suppositi : « Immediatio autem suppositi est, quando inter suppositum agens et effectum, nullum mediat suppositum subordinatum coagens »[1] mit dem modus der Gegenwart : secundum substantiam. Aus diesem Grunde scheint uns Bañez Cajetan gegenüber das Problem nur ungenügend gestellt zu haben. Es geht nämlich um die Frage, ob die Erhaltung des gesamten geschaffenen Seins eine auf Grund der immediatio suppositi unmittelbare Tätigkeit Gottes sei. Wenn ja, so können wir mit Bañez eine schlechthin alles umfassende substantielle Gegenwart Gottes annehmen.

Ferner können wir die von einer geschaffenen Ursache hervorgebrachte Wirkung unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachten. Erstens in Bezug auf das bestimmte Sein und die Bestimmung, die sie unmittelbar von der geschaffenen Ursache empfängt. In dieser Beziehung hängt sie, wenigstens im Entstehen, unmittelbar, immediatione suppositi, von einem geschaffen Wirkenden ab und von Gott nur mittelbar, mediante supposito creato. Dies ist formell der Gesichtspunkt Cajetans. — Zweitens können wir dieselbe Wirkung als Sein, als ein geschaffenes Sein, betrachten. In dieser Beziehung hängt es von Gott ab und wird unmittelbar von ihm im Dasein erhalten. Dies ist der Gesichtspunkt, den Bañez einnimmt. Wir gehen bei unseren Ausführungen von letzterem Gesichtspunkt aus, da er der allgemeinere ist.

Weiter oben unterschieden wir zwischen zwei scharf getrennten Problemen : Erstens das der Wahrheit der Gegenwart, eine Frage des Glaubens. Zweitens das der Art und Weise, der näheren Erklärung und Begründung dieser Gegenwart, eine Frage der wissenschaftlichen Erkenntnis. Das erste wird schon unter dem allgemeinen Gesichtspunkt gelöst. Ist nämlich Gott in allen Dingen, insofern sie geschaffen sind, auf Grund einer immediatio suppositi, so ist seine Gegenwart in sämtlichen Dingen substantiell. Gott ist in diesem Fall nicht nur der Kraft nach, sondern gemäß der Substanz in allen Geschöpfen unmittelbar gegenwärtig. Die zweite Frage fällt mit dem besonderen Gesichtspunkt zusammen.

[1] Cajetan, In I q. 8 a. 1 n. 4.

III

Wir fragen also zuerst, ob die das geschaffene Sein erhaltende Tätigkeit Gottes eine unmittelbare im Sinne der immediatio suppositi sei. Wenn ja, so ist die Gegenwart Gottes in allen geschaffenen Dingen auf Grund der immediatio suppositi erwiesen.

Auch Cajetan geht bei der Begründung der Gegenwart Gottes vom geschaffenen Sein aus, das von Gott im Dasein erhalten wird [1]. Wenn es aber um die Anwendung des Begriffes der immediatio suppositi geht, schränkt er ein : non quoad omnia [2]. Wir haben schon erwähnt, wie dies von C. Gent. III c. 68 : Praeterea Necesse est, abhängt.

Die größte Stütze aber für seine These könnte man aus der Frage nach der erhaltenden Tätigkeit Gottes selber entnehmen. Im ersten Teil, q. 104 a. 2, wird ausdrücklich die Frage gestellt : Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet. Die conclusio unica lautet : « Dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis. » Die Erhaltung scheint also nicht eine unmittelbare Tätigkeit Gottes im Sinne der immediatio suppositi zu sein.

Aus der Lehre des Korpus geht aber hervor, daß das Sein, das Gott durch andere, mitwirkende und geschaffene Ursachen erhält, eine ganz bestimmte Bedeutung hat. Es handelt sich hier um das vom Geschöpf gewirkte Sein, und dies reduplicativ, insofern es von der geschaffenen Ursache gewirkt ist : « Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. » Es gilt die Wirklichkeit der geschaffenen Ursache zu betonen. Die Wirkung wird also als bestimmtes Sein, d. h. als von der endlichen Form der Ursache im Wesen begrenztes, genommen. Das Sein und Dasein aber der Wirkung als geschaffenes Sein hängt unmittelbar und allein von Gott ab [3]. Wir können also

[1] Et propterea assumpsit pro medio termino causalitatem quam habet Deus respectu ipsius esse, quod omnibus oportet esse commune. Cajetan, a. a. O. n. 5. Deum esse in rebus nihil aliud est quam immediate producere et conservare res. Ebenda.

[2] An einer einzigen Stelle scheint er fast das Gegenteil zu sagen : « Imo, ut in littera dicitur, hoc ad maximam Dei potentiam spectat, ut nihil compati possit distans secundum se totum suppositaliter », a. a. O. n. 16. Doch folgt auf der Stelle : « quia in quolibet subsistente oportet *aliquid* esse productum ac conservatum continue a Deo immediate immediatione suppositi. » Es geht also immer um dieselbe These, « (Deus non est) agens immediatum omnium quoad omnia, sed quoad aliquid, — quia omnia agit immediate, *quoad aliquid requisitum* ad esse illius », n. 5.

[3] Zur verschiedenen Interpretation des Axioms : « Esse est proprius effectus Dei », vgl. Johannes a S. Thoma, In I q. 8, disp. 8 a. 2.

gewissermaßen eine doppelte Erhaltung unterscheiden : Erstens die Erhaltung der Arten und Gattungen der Geschöpfe. Dies geschieht unmittelbar durch die Tätigkeit der Geschöpfe, deren Ziel die Erhaltung der Art ist. Zweitens die Erhaltung des Seins und Daseins der Geschöpfe, was unmittelbar von der Tätigkeit Gottes abhängt. Daß zwischen beiden ein realer Unterschied besteht, geht schon daraus hervor, daß die geschaffenen Ursachen nur causae in fieri et transmutationis sind, Gott aber stets aktuell das Sein im Dasein erhält [1]. Würde also die vom Geschöpf erzeugte Wirkung nicht nach dem aktuellen Gewirkt-Werden unmittelbar von Gott im Dasein erhalten, so fiele sie unverzüglich ins Nichts zurück [2].

Die Erhaltung aber der Geschöpfe im Sein ist eine im strengen Sinne unmittelbare Tätigkeit Gottes auf Grund der immediatio suppositi. Dies geht aus folgendem hervor.

Erstens fallen bei der schöpferischen Tätigkeit Gottes im strengen Sinne Hervorbringen und Erhalten überein. Da aber Gott das geschaffene Sein unmittelbar und allein hervorbringt, muß er es auch unmittelbar durch sich, ohne daß ein Geschöpf mitwirken könnte, erhalten [3].

Zweitens trifft die erhaltende Tätigkeit im strengen Sinne das Innerste und Tiefste der Geschöpfe, ihr Dasein [4]. Dies aber wird allein von der Tätigkeit Gottes unmittelbar berührt [5]. Also muß auch die

[1] Dazu I q. 104 a. 1.

[2] Unde habetur quod sicut agentia inferiora, quae sunt causae rerum quantum ad suum fieri, oportet simul esse cum iis quae fiunt quamdiu fiunt ; ita agens divinum, *quod est causa existendi in actu,* simul est cum esse rei in actu. Unde subtracta divina actione a rebus, res in nihilum deciderent. In Phys. II c. 3 lect. 6, n. 9.

[3] Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem ; sed per continuationem actionis qua dat esse. I q. 104 a. 1 ad 4. Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse, sua operatione cessante ; sicut non potest ei communicare quod non sit causa esse illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fieri tantum. Ebenda ad 2.

[4] Esse dicitur profundius ac intimius omnibus, quia est formale respectu omnium. Et merito : nihil enim in re aliqua est, quod non actuetur per esse. Cajetan, In I q. 8 a. 1 n. 6.

[5] Agens divinum, quod est *causa existendi* in actu, simul est cum esse rei in actu. In Phys. II c. 3 lect. 6 n. 9.

Nulla existentia correspondet creaturae tamquam proprius effectus, sed solum correspondet Deo : quia existentia non est propria forma, et per se primo conveniens alicui creaturae : est autem conveniens Deo. Johannes a S. Thoma, In I q. 8 disp. 8 a. 2 n. 10. Curs. Th. T. II, Parisiis 1934.

Tätigkeit eine unmittelbare im Sinne der immediatio suppositi sein. Also ist Gott dem gesamten geschaffenen Sein, ohne Einschränkung, auf Grund der immediatio suppositi gegenwärtig.

In dieser Form bejahen wir, zwar nicht der Begründung, sondern einzig der Absicht nach, die These von Bañez: Deus in omnibus quantum ad omnia [1]. Damit wird keineswegs die Wirklichkeit des geschaffenen Wirkens vermindert. Ursache und Wirkung sind korrelative Begriffe. Das, was die geschaffene Ursache im eigentlichen Sinne, hervorbringt, d. h. das bestimmte Sein, hängt immediatione suppositi von ihr und nur mittelbar von Gott ab. Das Sein und Dasein aber der Wirkung hängt unmittelbar und allein von Gott ab. Trotzdem berührt auch die geschaffene Ursache das Dasein, sie wirkt nicht nur Form, sondern eine wirklich existierende Form [2]. Aber die Existenz als solche der gewirkten Form wird unmittelbar und allein von Gott erhalten.

Damit ist klar, daß Gott in allen Dingen nicht nur der Kraft nach, sondern der Substanz nach gegenwärtig ist.

Bisher haben wir das Sein als solches und das vom Geschöpf gewirkte Sein unter dem allgemeinen Gesichtspunkt des geschaffenen Seins betrachtet. Nun fragen wir genauer nach dem vom Geschöpf verursachten Sein, und dies insofern es von der geschaffenen Ursache gewirkt ist. Gewiß wird in diesem Sinne die Wirkung immediatione suppositi vom Geschöpf *hervorgebracht*. Darüber besteht kein Zweifel. Wie aber verhält es sich mit der *Gegenwart?* Ist Gott ihr nicht auch insofern, als sie unmittelbar vom Geschöpf gewirkt ist, gegenwärtig?

Cajetan hat diese Frage in diesem reduplikativen Sinn gestellt. Er betrachtet das vom Geschöpf gewirkte Sein insofern es von diesem

[1] Auch Johannes a S. Th. scheint dies zu bejahen. Die Gegenwart auf Grund der immediatio suppositi « quantum ad omnia » tritt uns in folgendem Text entgegen. « Est ergo omne ens immediate proximum Deo, et intra quamcumque rem Deus est propter summam dependentiam a Deo tam ex parte formae quam ex parte subiecti et totius esse, quod nulla creatura. » Phil. Nat., P. I Q. 22 a. 2. Reiser, 453 b. Ferner erklärt er ausdrücklich über den Gedanken Cajetans hinaus (Ulterior explicatio!) das esse folgendermaßen als proprius effectus Dei: « Esse est effectus Dei secundum rationem ultimae actualitatis *et secundum universalitatem suam.* » In I q. 8 Disp. 8 a. 2 n. 15. — Am entschiedensten aber wendet er sich gegen Cajetan, a. a. O. n. 8.

[2] Ratione autem formae quae producitur per transmutationem, etiam ipsum esse, quod consequitur formam seu productionem eius per transmutationem, potest produci et attingi (i. e. ab agente creato), licet dependenter ab influxu Dei. Johannes a S. Thoma, n. 16. a. a. O.

gewirkt ist. Für die Antwort unterscheidet er: In den körperlichen, erzeugten Dingen ist Gott nur bezüglich des Stoffes auf Grund der immediatio suppositi gegenwärtig. Bezüglich der Form muß dies wegen der immediatio suppositi der geschaffenen Ursache verneint werden. Wir fragen uns aber, ob mit dieser Erklärung die Wirklichkeit adäquat wiedergegeben werde.

Wir gehen vom klassischen Text des hl. Thomas aus: « Non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo. »

Alle sind einverstanden, ab utroque immediate. Das alio et alio modo aber wird, wie wir gesehen haben, verschieden erklärt. Ferrara und Cajetan: Von Gott nur immediatione virtutis, nicht aber notwendig, quantum ad omnia, immediatione suppositi. Bañez verstärkt: Von Gott immediatione suppositi et etiam virtutis.

Gewiß müssen wir zur Erklärung auf die Unterscheidung zwischen res quae agit und virtus qua agit zurückgreifen. Diese Unterscheidung aber muß nicht notwendig mit den technischen Begriffen immediatio suppositi — immediatio virtutis erklärt werden. Wir können beide, Suppositum und Kraft, in derselben Linie des Wirkens nehmen. Beide sind Prinzipien des Wirkens, das Suppositum principium remotum, die Kraft principium proximum. Damit haben wir zwischen res und virtus das Verhältnis von prius und posterius, d. h. von allgemeiner und besonderer Ursächlichkeit [1].

Das alio et alio modo kann schon genügend mit dieser Unterscheidung zwischen allgemeiner, universaler, transzendentaler und besonderer, bestimmter, geschaffener Ursächlichkeit erklärt werden. Die erste bringt das Sein schlechthin hervor, die zweite wirkt durch Verändern [2]. Die erste ist, was daraus folgt, causa in fieri et esse, die zweite in fieri tantum [3].

Von der besonderen, bestimmten Ursache wird per se primo die

[1] Dazu In Metaph. V c. 2 lect. 3 n. 785: Prius autem et posterius in causis invenitur dupliciter. Uno modo in causis diversis numero ad invicem ordinatis. — Alio modo *in una et eadem causa numero* secundum ordinem rationis qui est inter universale et particulare. Die Anwendung (dazu n. 786) ist zwar hier nicht dieselbe. Wir zitierten den Text nur, um zu zeigen, daß auch innerhalb desselben Subjekts in Bezug auf das Wirken das Verhältnis von prius und posterius bestehen kann.

[2] Prima causa est pure efficiens, causa vero secunda non est pure efficiens sed efficit transmutando. Johannes a S. Thoma, In I q. 8 disp. 8 a. 2 n. 16.

[3] Dazu besonders ausführlich I q. 104 a. 1.

Bestimmung der Wirkung gewirkt, per se secundo das Sein der bestimmten Form. Von der allgemeinen, göttlichen Ursache per se primo das Sein und per se secundo die Bestimmung des Seins [1]. Wir könnten auch in diesem Sinne schon von einem mittelbaren und unmittelbaren Wirken sprechen. Die besondere Ursache wirkt unmittelbar die Form und mittelbar, d. h. durch die Form, Sein. Doch genügt dies nicht für den Begriff der mediatio oder immediatio suppositi. Die Form ist für sich noch kein Suppositum. Wenn also die besondere Ursache durch die Form Sein hervorbringt, so bringt sie es deshalb nicht mediante supposito, sondern unmittelbar, immediatione suppositi hervor. Sie bringt die ganze Wirkung, Form und Sein, reales Sein, immediatione suppositi hervor, und insofern wird die Wirkung nur mediante supposito creato von Gott erzeugt.

Damit aber die geschaffene Ursache wirken kann, damit sie Sein hervorbringen kann, muß sie von dem, Der Ist, bewegt werden [2]. Diese Bewegung aber, durch die Gott die Geschöpfe zum Tätig-Sein führt, ist ein ihm allein zukommendes Wirken. Könnte ein anderes Ding zu dieser ersten und grundlegenden Bewegung mitwirken, so müßte auch dieses wiederum zum Mitwirken vorerst bewegt werden, und wir hätten einen processus in infinitum, was sich widerspricht. Wenn also Gott die geschaffenen Ursachen zum Wirken bewegt, so handelt es sich dabei um eine Tätigkeit, die er unmittelbar durch sich selber, immediatione suppositi, ausübt.

Ferner berührt diese Tätigkeit, d. h. die motio, nicht nur das Geschöpf, das wirkt, sondern selbst das von ihm Gewirkte, die Wirkung.

[1] Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem ; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur ; vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas : — et inde etiam est quod nulla res dat esse. De Pot. q. 3 a. 1. — Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam. Ebenda a. 7.

Esse est effectus proprius Dei secundum rationem ultimae actualitatis et secundum universalitatem suam, *qua respondet enti ut ens est ;* sed secundum id quod habet de restrictione et specificatione, ex parte talis vel talis naturae cujus est esse, *sic correspondet etiam agenti creato*, quod producendo formam seu naturam, producit etiam esse ut restrictum ad talem formam. JOHANNES A S. THOMA, In I q. 8 disp. 8 a. 2 n. 15.

Ferner ist schon bezüglich des Wirkens der Form ein Unterschied vonnöten, da die besondere Ursache nicht die Form an und für sich (non per se sed quasi per accidens), sondern im eigentlichen Sinne (per se) nur die bestimmte besondere Form hervorbringt. « Formae generatorum dependent a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae, non autem quantum ad esse absolutum. » De Pot. q. 5 a. 1. Wenn aber schon die Form nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar gewirkt wird, so umso mehr das Sein und Dasein.

[2] Dazu De Pot. q. 3 a. 7 ; C. Gent. III c. 77 ; I q. 105 a. 5.

Es handelt sich nicht nur um eine prae-motio, die die geschaffene Ursache vom Zustand der Potenz in Akt überführt, sondern auch um eine applicatio [1], d. h. um eine Tätigkeit, die das Wirkende mit dem Gewirkten verbindet, und vor allem, in ultimo instanti, um die Eingießung des Seins. Gott berührt also nicht nur das Wirkende, sondern auch das von diesem Gewirkte [2].

Insofern die motio Dei sich auf die geschaffene Ursache bezieht, die sie zum Wirken bewegt, bringt sie das vom Geschöpf verursachte Sein nur immediatione virtutis, nicht aber immediatione suppositi, hervor. Sie bewegt das geschaffene Suppositum zum Wirken, ist also insofern der erzeugten Wirkung nicht immediatione suppositi gegenwärtig. Insofern aber Gott in ultimo instanti dem Wirken des Geschöpfes die letzte Aktualität, d. h. das Sein, verleiht, ist er auch immediatione suppositi der Wirkung gegenwärtig. Auf der einen Seite gehört das Sein noch zum Gewirkt-Werden, auf der anderen aber gießt es Gott unmittelbar, — per modum influxus immediati, — immediatione suppositi ein [3]. Also ist Gott auch dem vom Geschöpf gewirkten Sein, und diesem qua tale, immediatione suppositi gegenwärtig.

Eine weitere Überlegung führt uns zum selben Ergebnis. Das Geschöpf ist auf Grund seiner unmittelbaren Tätigkeit seiner Wirkung gegenwärtig. Nun ist aber diese seine Tätigkeit nicht nur Tätigkeit, sondern auch Sein. Als Tätigkeit muß sie auf den Erstbewegenden, als Sein aber unmittelbar auf den, Der Ist, zurückgeführt werden [4].

[1] Dazu De Pot. q. 3 a. 7 : *Applicatio* virtutis ad actionem ... ut movens et *applicans* virtutem ad agendum.

[2] Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, *tanto profundis ingreditur in effectum.* Ebenda.

[3] Dazu Alvarez D. O. P., De auxiliis Divinae Gratiae, Romae 1610, l. III disp. 18 ad 5 : Caeterum immediatione suppositi (Deus) producit omnem effectum causae secundae immediate, non quidem quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua, videlicet quantum ad esse, et quantum ad ultimam actualitatem, quae reperitur in tali effectu ; ... Unde inter suppositum divinum operans, et inter esse communicatum effectui (causae secundae) *nullum mediat aliud suppositum* operans, quod virtute propria operetur tale esse : unde illud operatur Deus immediate *immediatione suppositi.*

[4] Dazu I-II q. 79 a. 2 : Actus peccati *et est ens, et est actus;* et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente ; ut patet per Dionysium, 5 cap. de Div. Nom. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu : omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus.

Obwohl also Gott als Bewegender die Wirkung des Geschöpfes mediante supposito creato (jedoch stets immediatione virtutis) hervorbringt, ist er trotzdem als der, von Dem alles Sein unmittelbar abhängt, immediatione suppositi dem Akt des Wirkens des Geschöpfes gegenwärtig. Ist er aber immediatione suppositi im Akt des Wirkens, so ist er auch immediatione suppositi der Wirkung selber, und dieser qua tale, gegenwärtig.

Trotzdem also Gott ein gewisses Sein durch das Wirken der Geschöpfe mittelbar *hervorbringt*, ist er doch diesem vom Geschöpf gewirkten Sein qua tale unmittelbar, immediatione suppositi, *gegenwärtig* [1].

IV

Der Deutlichkeit halber fassen wir das Gesagte noch einmal zusammen.

Zunächst nehmen wir eine allgemeine Gegenwart Gottes in allen Dingen auf Grund der immediatio suppositi an. Überall findet sich etwas von Gott allein Hervorgebrachtes: das Sein. Also ist Gott in allen Dingen unmittelbar, auf Grund der immediatio suppositi, gegenwärtig. Dies ist die allgemein angenommene These. Sie stützt sich direkt auf die ausdrückliche Lehre von Thomas. Alles, was folgt, sind spätere Fragestellungen.

[1] Wir können also die Formel Cajetans: « Deus non est agens immediatum omnium quoad omnia, sed quoad aliquid » in einem gewissen Sinne annehmen, nur dürfen wir daraus nicht schließen: ergo *non est praesens* immediate quoad omnia.

Meinen wir nämlich mit der Tätigkeit Gottes (Deus agens) diejenige, durch die er die Geschöpfe zum Wirken bewegt, so erzeugt er nur mittelbar das Gewirkte. Gott wäre also auf Grund dieser Tätigkeit allein nicht unmittelbar substantiell gegenwärtig. Da er aber selber unmittelbar, immediatione suppositi, dem vom Geschöpf Gewirkten die letzte Wirklichkeit, die Existenz, verleiht, ist er auch diesem unmittelbar, immediatione suppositi, gegenwärtig.

Ferner ist zu beachten, daß die Existenz gerade das « formale respectu omnium » ist: « omnem gradum, omnem rationem esse attingit » (Cajetan, In I q. 8 a. 1 n. 6). Durch das Hervorbringen und Eingießen der Existenz berührt also Gott « omnia, quoad omnia ». Also ist er auch allem, in Bezug auf alles, unmittelbar, immediatione suppositi, gegenwärtig.

Wir können höchstens sagen, daß nicht jede Tätigkeit Gottes alles unmittelbar hervorbringt, oder, daß Gott nicht alles unter demselben Gesichtspunkt unmittelbar hervorbringt. — Sprechen wir aber von der Tätigkeit Gottes schlechthin, so ist zu sagen, daß sie alles, und alle Teile des Seins, unmittelbar, immediatione suppositi, berührt.

Betrachten wir nun das von einer geschaffenen Ursache erzeugte Sein, so grenzen wir folgendermaßen unsere Stellung gegenüber den genannten Autoren ab.

Erstens ist dieses gewirkte Sein Wirkung und geschaffenes Sein. In diesem Sinne hängt es sowohl im Werden als auch im Bestehen unmittelbar von der schöpferischen Tätigkeit Gottes ab. Also ist Gott auch unmittelbar in der vom Geschöpf erzeugten Wirkung, immediatione suppositi, gegenwärtig. In dieser Beziehung bejahen wir also Bañez. Johannes a S. Thoma scheint dasselbe zu sagen. Ferner ist diese These virtuell in der Lehre von Thomas, d. h. in seinem Beweisgang der Gegenwart Gottes, enthalten.

Zweitens können wir das gewirkte Sein reduplicative nehmen, d. h. in seiner Bestimmung, die es unmittelbar von einer geschaffenen Ursache empfängt. Dazu sagen wir mit Cajetan, daß diese Wirkung qua talis von Gott nur mittelbar, mediatione suppositi creati, von der geschaffenen Ursache aber unmittelbar, immediatione suppositi, hervorgebracht wird. Damit bleiben wir aber innerhalb der Ordnung des geschaffenen Wirkens qua talis. Die Wirklichkeit einer unmittelbaren Gegenwart Gottes wird dadurch nicht ausgeschlossen.

Drittens ist das geschaffene Wirken nicht nur Tätigkeit, sondern auch Sein. Insofern es Sein ist, hängt es unmittelbar von Gott ab, und insofern berührt auch Gott unmittelbar, immediatione suppositi, die vom Geschöpf erzeugte Wirkung. Gott bringt zwar diese qua talis nicht immediatione suppositi, sondern mediante supposito creato, hervor, ist ihr aber trotzdem qua talis immediatione suppositi *gegenwärtig*. — Diese These scheint uns, wenigstens aequivalenter, in der Lehre von Thomas enthalten zu sein.

So finden wir das schöpferische und unmittelbare Wirken Gottes auf sämtlichen Stufen des Seins [1]. In erster Linie wird das Sein, das geschaffene Sein schlechthin, unmittelbar und allein von ihm hervorgebracht und erhalten. Das substantielle Sein wird auch von der geschaffenen Ursächlichkeit berührt, jedoch nicht direkt, sondern einzig durch die Bestimmung der besonderen Form des Seins. Ferner erzeugt das geschaffene Sein Veränderung und Bewegung. Doch kommt auch diese Tätigkeit nicht ohne unmittelbare Berührung, d. h. ohne un-

[1] Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus *adsit ei, secundum quo esse habet.* I q. 8 a. 1.

mittelbaren Anstoß, zustande. Gott ist also überall und in sämtlichen Dingen unmittelbar und durch sich selber gegenwärtig, « etiam in infimis immediate » adest ! [1]

Wenn also der Beweis der Gegenwart Gottes auf der Wirkursächlichkeit des Seins beruht, so wurde diese Tätigkeit nun für alle Stufen des Seins : Dasein, Form, Veränderung und Bewegung, nachgewiesen. Überall finden wir ein unmittelbares Wirken des Schöpfers im Sinne der immediatio suppositi. Da aber durch diese Tätigkeit die Substanz des Wirkenden die Substanz des Gewirkten berührt, — « movens et motum simul » —, ist damit auch die substantielle Gegenwart Gottes in sämtlichen geschaffenen Dingen erwiesen. — Wir brauchen für diesen Beweis weder auf die formelle Immanenz der Tätigkeit Gottes, noch auf die Einheit dieser mit der göttlichen Substanz hinzuweisen. Es genügt, die Tätigkeit auf Grund der immediatio suppositi festgestellt zu haben. Überall und in allen Dingen wirkt die göttliche Substanz unmittelbar, also ist sie auch unmittelbar zugegen.

Damit mag die Erkenntnis der Allgegenwart Gottes in sich etwas tiefere Wurzeln schlagen. Es geht nicht nur um einen Gedanken, zu dem man gelangen mag oder nicht, sondern um die Notwendigkeit der Gegenwart des Schöpfers. Was immer außerhalb Gott existiert, ist von ihm erschaffen, wird von ihm erhalten und liegt in seiner Hand. « In manu enim illius et nos ! » [2] — « Nichts kann sein ohne Gegenwart Gottes. » [3] — « Was in ihm nicht ist, muß notwendig nichts sein. » [4]

[1] C. Gent. III c. 68 : Per hoc autem.

[2] Weish. 7, 16.

[3] Nihil potest esse sine Deo in eo. Cajetan, In I q. 8 a. 4.

[4] Quod in ipso non est, necesse sit esse nihil. Eckhart, Sermo IV 1. Lat. Werke, Stuttgart 1936 ff., Bd. IV, S. 24, 22.

Der Möglichkeitsbeweis in der Theologie

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

(Schluß)

5. Die einzelnen Möglichkeiten

Wir haben versucht, das Gebiet der Theologie in großen Zügen zu beschreiben. Seine oberste Grenze bildet die Offenbarung. Sie bietet der Theologie die Prinzipien, in welchen das Wort Gottes, sein Wissen zu uns herabsteigt und durch welche unser Wissen mit der Erkenntnis Gottes in Berührung kommt und die Sicherheit und übernatürliche Färbung erhält. Wir haben auch gesehen, daß die gesamte Übernatur, die uns durch die Offenbarung bekanntgemacht wurde, in die Natur eingebaut ist, mit ihr in Verbindung steht. Dies gilt sowohl von der Erkenntnis-, wie auch von der Wirkordnung. Mag die übernatürliche Wahrheit noch so hoch über der natürlichen stehen, sie ist uns nur durch natürliche Erkenntnismittel zugänglich. In diesen neigt sich Gott zu uns herab und gestaltet sein Wort hörbar und verständlich. Diese Verbindung von Natur und Übernatur benützt die menschlichen Wissenstriebe und versucht, das geoffenbarte Wort dem menschlichen Verstand näher zu bringen. Die Lösung dieser Aufgabe fällt dem Wissenszweig zu, den wir Theologie nennen. Sie will einen Einblick in den Sinn der Offenbarung gewähren und dieselbe, durch die Zurückführung auf ein gemeinsames Subjekt, in wissenschaftlicher Form und Ordnung darbieten. Die ganze theologische Arbeit ist *im Urgrund apologetisch;* sie besteht in der Verteidigung der Prinzipien der Theologie, sei es im allgemeinen, sei es im einzelnen. Selbst wenn theologische Folgerungen abgeleitet und die wissenschaftlichen Hilfsmittel angewendet werden, will man in letzter Instanz nur beweisen, daß *das Offenbarungswort für die menschliche Geistes- und Lebensführung geeignet, mit der Natur vereinbar und daher nicht bloß in sich, im Lichte des Glaubens gesehen, sondern auch von diesem Standpunkte aus wahr ist.* Man versteht, warum

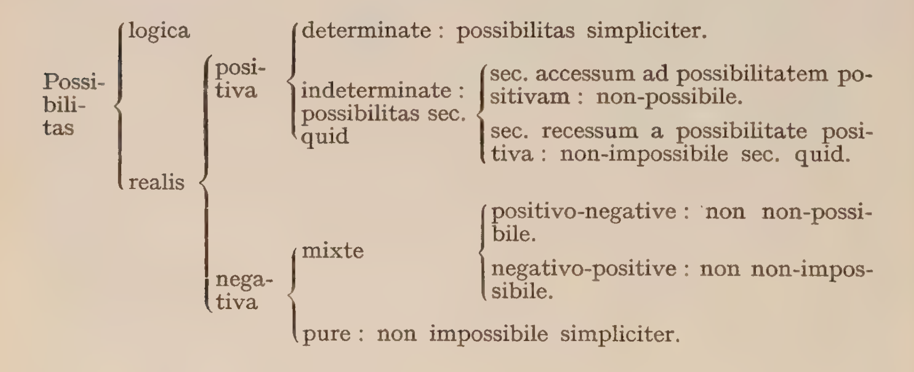
der Möglichkeitsbeweis in der Theologie eine eminent große Bedeutung hat. Was und wie viel vermag unser Verstand auf dem Gebiet der Offenbarung, wie weit können wir deren Möglichkeit mit natürlichen Erkenntnismitteln begründen? Dies ist das lebenswichtige Problem der Theologie. Um hierzu Stellung nehmen zu können, müssen wir uns den *Begriff der Möglichkeit* vergegenwärtigen.

Die Möglichkeit (possibilitas) ist nicht ein fertiges Sein, sondern entweder (in ordine statico) Prinzip desselben, oder (in ordine dynamico) Weg zu ihm. Sie ist ein relativer Begriff oder eine Beziehungsgegebenheit: was sich zum Sein bejahend verhält, die Beziehung zu ihm in sich trägt, ist möglich. Ist dies nicht der Fall, so stehen wir vor dem Unmöglichen. Da aber das Sein eine Vollendung (actus), ja die letzte Vollendung einer dinglichen Gegebenheit ist, kann man sagen, daß das Mögliche *eine zur Verwirklichung geeignete Dinglichkeit* oder Realität bezeichnet. Dies alles gilt im transzendentalen Sinne; denn bezüglich der näheren Bestimmung ist sowohl die Eignung zur Verwirklichung, wie auch die Annäherung an das Sein, als an die letzte Vollendung, so mannigfach, wie die Dinglichkeit selbst.

Ist die Dinglichkeit eine ideale und wird die Beziehung zum Sein bloß durch die Vereinbarkeit der Wesenszüge begründet, so sprechen wir von der *logischen Möglichkeit.* Das ideale, logische Sein ist in der Reichweite des allgemeinen Seins enthalten, verhält sich aber zur Wirklichkeit nicht als eine unmittelbar bezogene Gegebenheit. Nur die Beziehung zu einer Wirkursache wirft auf dieses Sein den Schein der Wirklichkeit, die Eignung zur Wirklichkeit. Um von einer Annäherung an dieselbe sprechen zu können, müssen noch verschiedene Momente herangezogen werden: nämlich die Seinsvollendung der Ursache, sowohl nach ihrer hinlänglichen Kraft, als auch nach ihrer Hinordnung auf die Verwirklichung des logisch Möglichen. Die ideale Dinglichkeit ist die erste in dieser Richtung. Sie muß zunächst in eine reale umgewandelt werden, damit sie eine direkte Beziehung zum Sein in sich trage. Hierin unterscheidet sich die *reale Möglichkeit* von der idealen: sie ist *eine Gegebenheit, die, sei es in sich, sei es in ihren Ursachen, unmittelbar auf das Sein bezogen wird.* Man kann auch sagen, daß alles, was den Samen des Seins in sich trägt, real möglich ist, und daß die so gestaltete Gegebenheit eine reale Potenz darstellt. Eine reale Dinglichkeit ist also eine Gegebenheit, die einerseits das Abbild der idealen ist, andererseits aber den Samen des Seins so enthält, daß sie auf dasselbe unmittelbar bezogen wird. Zur Begründung der idealen Möglich-

keit, wie auch zu ihrem Sein reicht die Denktätigkeit aus. Um etwas als real begründet ansehen zu können, müssen Gegebenheiten vorhanden sein, die nicht in der Denktätigkeit, sondern in außermentalen Gegebenheiten wurzeln. Bei den Möglichkeiten geht das Ansichseiende, das Ursein voraus, in dessen Gedachtwerden die ideale, in dessen Wirkkraft aber die reale Möglichkeit begründet wird. Ohne die Beziehung zum Ansichseienden, als zum letzten Grund, können wir demnach von keinerlei Möglichkeit reden. Bei ihm, in seinem Sein ist das Mögliche sowohl als inneres Prinzip, wie auch als Durchgang zur Wirklichkeit ausgeschlossen. In ihm ist alles wirklich und nur wirklich, ja selbst dasjenige, was Prinzipien der Möglichkeit in sich trägt, ist in seiner vom Willensbeschluß bestimmten Allmacht eine Wirklichkeit [1]. Möglichkeit ist nur dort vorhanden, wo eine Zusammensetzung aus Akt und Potenz zu finden ist, so daß man im Allgemeinen sagen kann, daß *die Potenz das Fundament der Möglichkeit ist und daß letztere nichts anderes ist, als die auf den Akt bezogene Potenz.*

Wir wollen die allgemeine Übersicht über die Möglichkeit, sofern sie für unsere Untersuchung notwendig ist, in folgender Tabelle darstellen :



[1] Wie wir oben betont haben, hat das rein mögliche Geschöpf nicht einma als terminus connotatus ein eigenes Sein, sondern ist mit der Wirklichkeit der göttlichen Idee identisch. Das eigene Sein leuchtet auf, sofern es ein terminus connotatus der göttlichen Idee ist, die die Willensbeschlüsse Gottes darstellt und abbildet. Somit ist das Geschöpf dem eigenen ideellen Sein nach im erkannten Willensbeschluß virtuell wirklich. Die außermentale Seinswirklichkeit erhält das Geschöpf erst in der Ausführung des göttlichen Planes. Die notwendige und zufällige Beziehung zur göttlichen Idee unterscheidet die geschöpfliche Möglichkeit und Wirklichkeit voneinander.

Dementsprechend können wir auch den *Begriff der Unmöglichkeit* gestalten. Logisch unmöglich ist, was aus widersprechenden Wesenszügen besteht. Die reale Unmöglichkeit steht vor uns, wenn keine potentielle Gegebenheit aufzuzeigen ist, die, sei es von innen aus, sei es auf Grund einer Beziehung zum Verwirklichungsprinzip, der Seinsvollendung zustreben würde oder dazu geeignet wäre. Die einzelnen Grade werden darnach bestimmt, wie etwas (privative, contrarie vel contradictorie) dem Sein gegenübersteht. Den höchsten Grad der Unmöglichkeit stellt dasjenige dar, was vom Sein gänzlich abgeschlossen ist, so daß es nicht einmal durch die Allmacht Gottes verwirklicht werden kann.

Nun wollen wir die einzelnen *Formen der Möglichkeit* besprechen und zugleich andeuten, in welcher Weise die Theologie dieselben bei ihren Beweisen benützt.

Positiv möglich ist dasjenige, was sowohl von seiten der inneren, als auch der äußeren Prinzipien zur Seinsvollendung geführt werden kann. Oder: dessen Seinsvollendung nach allen Seinsprinzipien begründet ist. Für die Erkenntnisordnung gilt etwas als positiv möglich, wenn dem Verstand alle Seinsprinzipien durchsichtig sind. Es wird hierbei keine erschöpfende (komprehensive) Erkenntnis erfordert; die allgemeine, nach gemeinsamen Zügen erfaßte Kenntnisnahme genügt. Innerhalb dieser Grenzen muß aber die Erkenntnis umfassend sein. Bloße Ahnungen und Annahmen genügen nicht. Alles muß positiv, d. h. seinsmäßig begründet sein und die Begründung selbst einen Gegenstand der Einsicht bilden. In bezug auf die inneren Prinzipien müssen wir einsehen, daß sie aus logisch vereinbaren Zügen bestehen, als reale Möglichkeiten aber der Seinsvollendung in sich evident zustreben, für dieselbe geeignet sind. Von seiten der äußeren Prinzipien muß sich der Verstand versichern, daß in ihnen die zur Verwirklichung erforderliche Energie vorhanden ist. Weisen sie dieselbe nicht auf, so können wir von einer positiven Möglichkeit nicht sprechen. Die Einsicht in die positive Möglichkeit ist nur dann gegeben, wenn sie Ergebnis einer demonstratio directa ist.

Diese Art von Möglichkeitsbeweis ist der Theologie nicht eigen. In ihren Hilfswissenschaften, d. h. in der theologischen Vorarbeit kann sie Platz haben, aber nicht in der eigentlichen Theologie. Denn diese vermag in ihre Prinzipien keine Einsicht zu gewähren, daher auch ihre Gegenstände nicht als positiv möglich aufzuzeigen. Mit solchen Argumenten müssen die Naturwissenschaften und die Philosophie auftreten,

obwohl dies ihnen nicht immer gelingt. Wird die Rangordnung der Wissenschaften näher untersucht, so bemerkt man, daß die niedrigeren manche Fragen offen lassen müssen, die auf den höheren Stufen gelöst werden. So begründet auch die Philosophie, als Metaphysik ihre Gegenstände positiv. Gott, Seele, Unsterblichkeit, Freiheit usw. sind nicht ungelöste, oder gar unlösbare Probleme der Philosophie. Nein ! Sie lassen eine positive Begründung zu. Nur eines gelingt der Philosophie nicht, alle Fragen zu beantworten, die mit diesen Problemen zusammenhängen. Der Grund ist sehr einfach : *zur Lösung derselben fehlen alle Voraussetzungen einer positiven Möglichkeit*[1]. Betritt also die Philosophie den Weg, diese Probleme mit ihren eigenen Mitteln zu lösen, oder entlehnt sie die Lösung einer fremden Quelle, so hört sie auf, Philosophie zu sein, und läßt sich einem anderen Wissenszweig angliedern. *Philosophisch steht nur das fest, was positiv begründet ist.* Es muß dabei die Unvollkommenheit der Lösungsversuche eingesehen und zugegeben werden ; aber dies ändert nichts an der Beschaffenheit der philosophischen Aufgaben. Dies hat man bei der Diskussion über die christliche Philosophie übersehen.

Negativ möglich ist dasjenige, dessen Eignung zur Verwirklichung nicht allseits direkt beweisbar ist. Eine positive Begründung ist nicht vollends ausgeschlossen. Wenigstens einen Anhaltspunkt müssen wir haben, von dem aus wir einen Ausblick auf die einschlägigen Verbindungsmöglichkeiten haben können. Die Aussicht wäre vorhanden, nur die Seinsbegründung fehlt ganz oder in verschiedenen Formen und Graden. Je nachdem diese abgeht, sprechen wir von verschiedenen Arten des negativ Möglichen.

Möglich und Unmöglich sind Seins-Bestimmungen. Für uns kommen sie aber vom Standpunkt unserer Erkenntnis aus in Betracht, da uns nur diese in die Nähe, oder gar in den Besitz des Seins zu bringen vermag. Wir müssen dasjenige, was wir dem Sein abgelauscht haben, verwenden, um von ihm oder von seinen Prinzipien sprechen zu können. Es ist dies auch bei der Bestimmung der negativen Möglichkeit so. Wir beurteilen dieselbe je nach den Angaben des sinnenhaften Seins, das für unseren Verstand den einzig angemessenen positiven Stoff bildet. Von hier aus beurteilen wir andere Angaben, die im sinnenhaften Sein positiv nicht enthalten sind, aber aus irgendeiner andern Quelle auf-

[1] Wir haben dies oben an einem Beispiel dargelegt : warum können wir nicht vollends einsehen, daß der Wille unter dem Einfluß Gottes frei bleibt.

tauchen. Wie soll unser Verstand zu denselben Stellung nehmen? Lassen sie sich in unser Geistesleben einverleiben, oder müssen sie aus demselben ausgemerzt und einfachhin abgewiesen werden? Da die Theologie alle ihre prinzipiellen Angaben aus der Offenbarung schöpft, und nur mit der Veritas prima begründet, ist für sie die negativ-mögliche Begründung von der größten Wichtigkeit, ja der einzige Fundort sachlicher Beweise.

Vergegenwärtigen wir uns kurz den Zustand unserer Mentalität, wenn wir negativ möglichen Angaben gegenüberstehen. Das sinnenhaft Seiende, oder seine einzelnen Bestimmungen sind die positiven Angaben, auf welche sich unser Urteil stützt. Die aus anderen Quellen geschöpften Züge können in sich nicht beurteilt werden, da die entsprechenden Erkenntnismittel fehlen. *Es bleibt deshalb nur der Weg übrig, das sinnenhafte Sein als Vergleichspunkt und Maßstab zu benützen und hiernach über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der fremden Angaben zu urteilen.* Um dieses Urteil richtig zu bilden, darf man das sinnenhaft Seiende (im Sinne des Materialismus, Positivismus usw.) nicht einschränken. Es muß in seiner ganzen Reichweite, in sich und in der Beziehung zu seinen Ursachen in Betracht gezogen werden. Hierbei muß man seine inhaltliche Beschränktheit beachten; daraus können wir entnehmen, daß es nicht den vollen Seins- und Wahrheitsgehalt in sich trägt und darum der Wirklichkeit anderer, übersinnenhafter Seinswesen nicht im Wege steht, dieselben entweder direkt voraussetzt (wie das Dasein Gottes), oder ihnen nicht feindlich (privativ-konträr) gegenübersteht. *Diese wohlwollende, indifferente Anerkennung ist die Voraussetzung richtiger Urteile über das negativ Mögliche.* Widerspricht eine Angabe oder ein Wesenszug dem so gefaßten Sein, so ist die Unmöglichkeit einleuchtend. Ist dies aber nicht der Fall, und ist auch die positive Eignung zur Seinsvollendung im sinnenhaften Sein oder in dessen Erkenntnismitteln nicht beweisbar, so stehen wir vor einer negativen Bestimmung, die zwischen dem positiv Möglichen und Unmöglichen steht und Nichtmöglich (non-possibile) genannt werden kann. Es ist dies keine privative Aussage, wie das Unmögliche, sondern eine wohlwollend-indifferente. Seinshaft bezeichnet sie eine Gegebenheit, die im Rahmen des sinnenhaften Seins ihre Vollendung nicht finden kann; indessen schließt sie dieselbe in einer anderen Seinsordnung, von der wir in sich positiv nichts wissen, durchaus nicht aus. Für die Erkenntnisordnung aber bezeichnet der Ausdruck eine Art Unschlüssigkeit des Verstandes, wenn die Angabe einer zwar nicht vollends gerechtfertigten,

aber doch glaubwürdigen Quelle entnommen wird. Er kann indessen auch das Zeichen der Bewunderung sein, wenn der Verstand die Mitteilung aus einer ganz verläßlichen Quelle feststellt und vom Standpunkt seiner eigenen Erkenntnismittel aus das Urteil ausspricht, das seiner Bewunderung zugrunde liegt : es ist nicht möglich ! Nach einer weiteren Reflexion löst sich die Bewunderung, und die Unschlüssigkeit des Verstandes macht einer festen Stellungnahme Platz. Je nach der Geistesrichtung, insbesondere aber nach der Auffassung von der Reichweite des sinnenhaften Seins, wird die Angabe als unmöglich verworfen, oder nach den verschiedenen Graden des negativ Möglichen angenommen. Wir können diese Grade folgendermaßen skizzieren.

a) *Positivo-negative possibile.* Etwas positiv Mögliches begründet gewisse Angaben und Gegebenheiten, ohne sie in sich, nach eigenen Wesenszügen aufzuhellen. In dieser Form wird die gesamte natürliche Erkenntnis Gottes begründet und Gott erscheint vor unserem Verstand als eine ansichseiende Wirklichkeit. Die reale, positive Möglichkeit ist im geschöpflichen Sein gegeben, welches ohne eine erste Ursache, ohne einen unbewegten und unbewegbaren Urbeweger, ohne einen Ordner, kurz ohne das Ansichseiende nicht erklärbar ist. Andrerseits aber vermag das geschöpfliche Sein das Dasein und Wesen Gottes nur nach den dem Geschöpfe eigenen Zügen aufzuhellen, so daß dieselben erst durch Verneinung der Beschränktheit und durch Hinzufügung des Merkmales der Unendlichkeit (ebenfalls ein negativer Begriff !) Gott zugeeignet werden können. *Daher ist die natürliche Erkenntnis von Gott für den menschlichen Verstand als eine gemischte, positivo-negative Möglichkeit gegeben.* Die positiven Züge sind restlos wertvoll, da seinshaft begründet. Die Verneinung aber führt nicht in die Dunkelheit der Privation oder des Unerkennbaren, des Agnostizismus. Sie wird uns direkt durch die positive Begründung aufgelegt, indem sie uns belehrt, daß die aufgehellte Wirklichkeit mit dem geschöpflichen Sein nicht identisch ist, in den Verneinungen aber, infolge ihrer kausalen Verbindung mit demselben, richtig, wenn auch unvollkommen, erkennbar ist. Aus diesem Grunde herrscht in der natürlichen Erkenntnis Gottes das Positive vor, da auch das Negative seinshaft begründet ist [1]. Wie wir

[1] Da die Natur nicht die Kraft besitzt, Gott in sich aufzuhellen, haben wir oben gesagt, daß selbst die natürliche Erkenntnis Gottes geheimnisvoll ist. Diese Wahrheiten sind im uneigentlichen Sinne Geheimnisse, die daraus entstehen, daß man manche Angaben nicht vollends aufhellen kann, da hierzu das angemessene Erkenntnismittel, die Wesenssicht Gottes fehlt.

hierbei nicht einer neuen Erkenntnisquelle bedürfen, um von der Wirklichkeit Gottes auf die Bestimmung seines Wesens und seiner Eigenschaften übergehen zu dürfen, so können wir im allgemeinen sagen, daß das positiv-negativ begründete Mögliche die Vervielfältigung der Erkenntnisquellen nicht unbedingt erfordert [1].

Diese Art des Möglichkeitsbeweises findet man in allen Wissenschaften ; dieselbe ist ein fruchtbarer Boden von Hypothesen, die dann auf Grund von weiteren Forschungen und Beweisen zu bewiesenen Thesen erhoben werden können. Ganz eigen ist sie der *Metaphysik*, deren Probleme meist nur auf diesem Wege gelöst werden können. So ist dies in der natürlichen Theologie, wie angedeutet, aber auch in der Erkenntniskritik der Fall. Ihr Problem ist auf dem Weg eines direkten, positiven Beweises nicht zu lösen. Für die richtige Lösung muß das sinnenhafte Sein den Ausgangspunkt bilden. Von demselben wird aber nicht bloß *eine* Lösungsmöglichkeit geboten. Eine von diesen Möglichkeiten thesenmäßig zu begründen, gehört zu den schwierigsten Aufgaben, die nur auf dem Weg eines indirekten Beweises, als reductio ad absurdum und rein defensiv zu lösen ist. Den positiven Ausgangs- und Vergleichspunkt bilden die Erkenntnisphänomene. Die Prinzipien aber und das Werturteil müssen so gestaltet sein, daß sie dem Phänomen vollends angepaßt erscheinen und dasselbe restlos erklären. In der *Theologie* kann dieser Möglichkeitsbeweis nur bei den Geheimnissen im weitgefaßten Sinne angewendet werden, wie dies aus deren oben gegebenen Begriffsbestimmung erhellt. Man kann ihn auch in den weitesten theologischen Folgerungen finden, in denen der Kontakt mit den geoffenbarten Prinzipien so wenig fühlbar ist, wie in den letzten wissenschaftlichen Feststellungen die Verbindung mit den ersten Prinzipien zum Vorschein kommt. Im allgemeinen können wir sagen, daß dieser Möglichkeitsbeweis dort anwendbar ist, wo Angaben vorkommen, die wir

[1] Das höhere Erkenntnislicht kann auf die Angaben des niedrigeren verstärkend einwirken. So erhält die natürliche Erkenntnis Gottes für den gläubigen Verstand (ratio fide illustrata) infolge der Offenbarung eine neue Stütze als eine Wahrheit, die auch in der unfehlbaren Autorität Gottes sichergestellt ist. Diese Art der Mitteilung des Erkenntnislichtes ist auf allen Gebieten des Wissens häufig zu finden und wird Verstärkung des Verstandes (roboratio intellectus) genannt. Beide Erkenntnisquellen wirken in der Darstellungsordnung in ihrer ganzen Kraft (als causae principales). So werden die Angaben der Offenbarung durch die natürliche Erkenntnis (motiva credibilitatis) leichter faßbar, durch die Verankerung des Glaubens in der Autorität Gottes aber erhalten sie eine neue Stütze und Festigkeit, ohne daß sie hierdurch zu einer neuen Erkenntnisordnung gehören würden.

als supernaturale quoad modum bezeichnet haben. So bei den praeambula fidei im dort angegebenen Sinne und bei den motiva materialia credibilitatis [1].

b) In allen Fällen muß das possibile positivo-negative im wirklichen Umfang und Inhalt einer Seinsgegebenheit begründet sein. Hierdurch unterscheidet es sich von dem *possibile negativo-positive.* Das charakteristische Merkmal desselben ist, daß es im sinnenhaften Bestand seinsmäßig nicht begründet ist. Der aktuale Seinsgehalt verrät nichts von Eignung oder Tendenz zur Seinsvollendung. Nur der potentielle Teil gibt einen schwachen Schein von einer Möglichkeit, die aber nicht einmal so genannt werden kann. Man wird diese potentielle Begründung als Nichtunmöglichkeit (non-impossibilitas) bezeichnen, worin eine erhebliche Abschwächung des Nicht-Nichtmöglichen ausgedrückt ist [2]. Unmöglichkeit bezeichnet eine Privation oder Negation. Beide sind wirklichkeitsfern. Aber nicht in gleicher Weise. Sie sind in sich kein Seiendes, aber in einem Seienden. Die Privation ist ein Seinsmangel, eine Seinskrankheit oder -schwäche, wenn wir bildlich sprechen können. Durch eine starke Kraft kann aber die Privation aufgehoben und die Seinskrankheit geheilt werden [3]. Die Mängel an sich geben zu

[1] Vgl. Divus Thomas 26 (1948) 250 ff.

[2] Die Unmöglichkeit kann in einem dreifachen Sinn ausgesagt werden. *Positiv* bezeichnet sie absolute Ungeeignetheit zum Sein oder zur Seinsvollendung. Das positiv Unmögliche trägt logisch unvereinbare, daher seinshaft keineswegs begründete Wesenszüge an sich. Im *privativen* Sinne ist das Unmögliche Seinsmangel, der von innen heraus nicht die Tendenz zum Sein, sondern zum Nichtsein nahelegt. Das *negativ* Unmögliche (non-possibile) steht dem Sein und Nichtsein indifferent gegenüber. Von seinen inneren Prinzipien aus kann weder für den einen, noch für den anderen Teil eine feste Begründung gefunden werden. Diese beiden Formen bezeichnen wir mit dem Ausdruck « Nichtmöglich ». Beide bezeichnen einen Seinsmangel, der aber bei der Privation den Abgang eines im Sein irgendwie und irgendeinmal begründeten oder beanspruchten Besitzes bedeutet, während dies bei der bloßen Negation nicht der Fall ist. Das Seiende, von dem das Nichtmögliche im wohlwollend-indifferenten Sinn ausgesagt wird, kann nicht einmal die Spur eines Anspruches auf die Seinsvollendung aufweisen, obwohl es auch das Gegenteil nicht einfachhin ausschließt. Durch verschiedene Appositionen wird der Sinn des Ausdrucks temperiert. Das « Nicht-Nichtmögliche » (non non-possibile) zieht die Wahrscheinlichkeit so stark auf die positive Seite hin, daß damit die völlige Uneignung zum Sein gänzlich aufgehoben wird. Im « Nicht-Unmöglichen » tritt uns das gegenseitige Verhältnis entgegen. Der negative Teil tritt in den Vordergrund, ohne jedoch die Seinsvollendung völlig zu streichen. Die Seinsbegründung ist in diesem Falle so schwach, daß der Verstand aus den vorhandenen Angaben und aus eigenen Kräften sich für einen Teil nicht einmal der Wahrscheinlichkeit nach zu entscheiden vermag.

[3] Dasselbe ist von den negativen Mängeln zu sagen, wenn sie nur nicht positiv unmögliche Züge an sich tragen.

dieser Annahme keine Anweisung, keinen Anhaltspunkt. Der Verstand schöpft die Grundlage aus anderen Quellen. In der dynamischen Ordnung denkt er an die gesamten Naturkräfte, oder gar an das Ansichseiende, dessen Kraft zur Schöpfung ausgereicht hat. Wenn die Naturkräfte die Privation nicht aufheben können, so vermag dies das Ansichseiende ganz gewiß. In der Erkenntnisordnung ist der Gedankengang der gleiche. Die Unvollkommenheit der natürlichen Erkenntnis ist eine Tatsache, ihre Ergänzungsbedürftigkeit, wie auch die Unmöglichkeit derselben innerhalb der natürlichen Erkenntnismittel, ebenfalls. Nur der Hinweis auf die Offenbarung der allumfassenden Wahrheit kann eine Beruhigung über die Nicht-Unmöglichkeit einer solchen Ergänzung irgendwie vermitteln. Ob diese in der dynamischen oder in der Erkenntnisordnung verwirklicht werden kann, vermag der Verstand aus den tatsächlichen Angaben nicht zu beurteilen. Es bleibt für ihn nur die Ahnung einer Nicht-Unmöglichkeit übrig. Infolgedessen bedeutet dieser Ausdruck an sich nur den Ausruf der Sehnsucht : wenn nur von seiten jener Kraft, für die nichts unmöglich ist, etwas geschähe, was das Unmögliche der Verwirklichung nahe brächte : Rorate coeli desuper ! *Im Nicht Nicht-Unmöglichen wird demnach die Beziehung einer seinshaft nicht begründeten Gegebenheit zu einem Prinzip bezeichnet, welches in sich die angemessene Kraft besitzt, die Seinsmängel derselben aufzuheben und der Seinsvollendung zuzuführen.* In allen diesen Fällen sprechen wir von der sog. *potentia obedientialis*, die die Eignung zur Seinsverwirklichung nicht in sich, nicht in ihren inneren Prinzipien eingeschlossen trägt, sondern in einer übermächtigen äußeren Ursache, die alle Seinsmängel aufheben und zur Vollendung führen kann. Damit ein solcher Möglichkeitsbeweis vollkräftig sei, ist es unbedingt notwendig, daß das transzendente Prinzip seinshaft bekannt sei. Für die Dynamik bedeutet dies den Überreichtum, den Allbesitz (actus primus) der Wirkkraft, für die Erkenntnisordnung aber den gleichen Besitz der Wahrheit, wie auch den Willensbeschluß, dieselbe nach außen hin mitzuteilen.

Diese Art des Möglichkeitsbeweises kommt in allen Wissenschaften bei Bildung von Hypothesen sehr häufig vor. Für die *Theologie* kommt sie in verschiedenen Formen und Wendungen in Betracht. Bei der Erläuterung der mysteria sec. quid, sofern sie natürlich begründet werden, leistet sie die größten Dienste. Dies insbesondere, insofern sie Angaben der natürlichen Erkenntnis vertreten, über die der Verstand kein entscheidendes Urteil bilden kann, sondern dieses aus einer höheren

Quelle erwartet. *Sucht die Theologie dieselben als geoffenbarte Wahrheiten zu beweisen, so kann ihr Möglichkeitsbeweis bis in die positivo-negative Sphäre hineinreichen.* Im allgemeinen können wir sagen, daß alle Gegebenheiten, die wir supernaturale quoad subiectum genannt haben, nach diesem Grad der Möglichkeit begründet werden können. Es tauchen Seinsmängel in einer Gegebenheit auf, zu deren Aufhebung von innen aus keine reale, positive Potenz zu finden ist ; es fehlt aber auch nicht ein Fingerzeig, der auf die Spur (vestigium) einer Seinsbeziehung hinweist. Diese Spur kann in dem einmal vorhandenen Sein gesucht werden, welches momentan nur als Privation, als Seinskrankheit festzustellen ist. So sind z. B. die Blindheit, der Tod, eine todbringende Krankheit und andere ähnliche Gebrechen privative Seinsmängel, die in sich jeder Seinsvollendung konträr entgegenstehen, aber in der Kraft eines transzendentalen Wesens die konträre Seinsvollendung erhalten können. Bei der Begründung dieser Art des Wunders benützt die Theologie diesen Möglichkeitsbeweis : Nichtunmöglich negativo-positive. Negativ von seiten der Seinsgegebenheit, positiv von seiten der überreichen Wirkkraft.

Ähnlich sprechen wir von dieser Art des Möglichkeitsbeweises bei der Erhebung in die übernatürliche Ordnung durch die Gnade, bei der Verleihung des lumen gloriae und propheticum. Die Seele zeigt keine positive Eignung für die Gnade und für die aufgezählten Gaben auf. Sie ist aber für dieselben kraft ihrer Geistesnatur empfänglich (capax). Es ist demnach in der Seele eine potentia obedientialis (capacitas) vorhanden, daß sie unter der gestaltenden Einwirkung der Hand Gottes auch in der genannten Richtung eine Seinsvollendung erhalten kann. Unter der « Spur » verstehen wir demnach die potentia obedientialis, deren Reichweite nicht dem Seinsgehalt der passiven Potenz, sondern der Energie der transzendenten Wirkkraft entnommen wird. Dies ist das charakteristische Merkmal für alle einzelnen Formen dieses Möglichkeitsbeweises.

Für die Erkenntnisordnung können wir feststellen, daß mit diesem Möglichkeitsbeweis die natürlichen Begriffe soweit erhoben werden können, daß sie bei der Erkenntnis der Geheimnisse als medium quo et ex quo benützt werden können. Ja, in vielen Fällen, bei den beweisbaren Geheimnissen, können sie sogar als medium in quo dienen, wenn ein Übergang zum possibile positivum, oder positivo-negativum zustande kommen kann. Der Beweis ist aber in allen Fällen ausreichend und lichtvoll. Wird das natürliche Licht abgeschwächt, so ist das Ein-

strömen der übernatürlichen Lichtquelle, der Veritas prima umso stärker [1]. Hieraus ergibt sich, daß dieser Möglichkeitsbeweis nur für die formale Theologie und für das gläubige Gemüt einen Wert besitzt. Denn für seine volle Geltung wird die Anerkennung der übernatürlichen Offenbarung, als einer unbestreitbaren Tatsache vorausgesetzt. Ohne dieselbe fehlt jene reale, positive Grundlage, die im Begriffe dieses Nicht-Unmöglichen eingeschlossen ist. Ohne eine solche ist jedes Bemühen erfolglos und bringt in seinen Resultaten nichts hervor, was die Grenzen einer poetischen oder mythologischen Phantasterei übersteigen würde. Dies gilt im erhöhten Grade von dem Möglichkeitsbeweis im Sinne des rein negativ Nicht-Unmöglichen.

Das soeben besprochene negativo-positive Nicht-Unmögliche bietet als *potentia obedientialis eine Seinsgrundlage, nach Art eines Subjektes, welches kraft des eigenen Seinsgehaltes nicht geeignet ist, die Verwirklichung einer Form oder Gestaltung zu begründen, wohl aber dazu geeignet* (*capax*) *ist, um derartigen Seinsverwirklichungen von seiten einer ersten, höheren Ursache sich wohlwollend zu unterwerfen, dieselben zu tragen,* und ihnen keinerlei positiv-kontradiktorische Beschaffenheiten entgegenzusetzen [2].

[1] Da zur vollen Erkenntnis solcher Wahrheiten die Offenbarung wenigstens in einer Beziehung (in bezug auf das Dasein) notwendig ist, wird ihr Beweis vom natürlichen Standpunkt aus immer unvollkommen und daher nur für den gläubigen Geist unbedingt annehmbar sein.

[2] Zum Wesenszug der *potentia obedientialis* gehört, daß die Kraft der Naturanlagen (potentia naturalis) *weder aktiv, noch passiv ein ens actuale begründet.* Die Grundlage ist in einem höheren, über der Natur stehenden und sie in ihrem ganzen Sein beherrschenden Prinzip zu suchen. Auf diese Weise können die Naturanlagen nicht bloß verstärkt, sondern auch zu Trägern (subiecta) höherer Seinsweisen und zu Prinzipien übermenschlicher Tätigkeiten gestaltet werden. In dieser Hinsicht können wir *zwei Grade* der potentia oboedientialis unterscheiden. Bei der einen lehnt sich das übernatürliche Agens an die natürlichen Anlagen an; durch ihre Erweiterung erhebt es sie in eine höhere Seins- und Tätigkeitsordnung, so daß sie daselbst sec. inclinationem naturalem elevatam *sind* und tätig sind. Zur Verwirklichung der Erhöhung wirken sie aus sich selbst nicht mit. Hier sind sie bloße instrumenta disponentia, welche die höhere Einwirkung nur empfangen und aufnehmen. Nach der Verwirklichung werden sie aber instrumenta perficientia, ja sogar, in ihrer Ordnung, causae principales. So verhält sich die Seele zur heiligmachenden Gnade. Sie ist natürlich und positiv nicht eingestellt, die Gnade Gottes zu tragen, deren Subjekt zu sein. Wird sie aber der Seele eingegossen, so trägt sie dieselbe in ähnlicher Weise, wie sie die anderen Akzidenzien trägt. Ähnlich, aber nicht im gleichen Sinn. Die Vereinigung der beiden Seinsweisen ist nach Analogie des Subjektes und des actus superveniens, aber in einer höheren Form zu verstehen, die wir mystisch nennen. Die Dynamik der Seele unter dem Einflusse der Gnade und ihrer Gefolgschaft der Tugenden ist in keiner Weise als eine der Seele äußerliche zu bezeichnen. Sie wirkt in der neuen Seins-

Bei dem untersten Grad, wonach eine Möglichkeit aufscheint, fehlt sogar diese Seinsgrundlage. Bei dem *einfachhin negativ Nicht-Unmöglichen* bietet sich die Natur nicht einmal als Werkzeug der Verwirklichung dar : sie ist einfachhin eine Materie, an welche die höhere Ursache ihre Kunst ausübt, sie zu Erkenntnishilfsmitteln oder zu Umgestaltungen benützt, deren einziger Grund in ihrer Kraftfülle zu suchen ist. Bevor sich letzteres als tatsächliche Offenbarung oder Wirkkraft meldet, kann von seiten der Natur nicht einmal ein desiderium efficax nach der Verwirklichung auftreten. Erst nach derselben wird die Natur, wenn wir so sagen dürfen, sich dessen bewußt, was die kunstgerechte Hand des Ansichseienden aus ihr und mit ihr zu gestalten vermag. Dies ist der höchste Grad der potentia obedientialis, die Zusage der Natur zum Gestaltungs-Willen des Schöpfers, ihre Verneigung vor seiner Allmacht. Höher steht nur die Schöpfung, bei welcher aber die Natur nicht einmal die Seinsgrundlage der reinen potentia obedientialis bietet [1].

Daß diese Art des Möglichkeitsbeweises *nur für die formale Theologie* wertvoll sein kann, ist nach unseren Ausführungen ohne weiteres klar. Es kommt bei der Verwirklichung derartig begründeter Gegebenheiten nicht mehr die Kraft des Schöpfers in Betracht, sondern jene

ordnung nach Art ihrer natürlichen Neigungen, also triebhaft. Deshalb nennen wir diese Art der potentia obedientialis *negativo-positiva. Sie ist rein negativ* (*wohlwollend*) *in Bezug auf die Verwirklichung; nach derselben wird sie aber in den Bereich des Positiven gezogen, da sie die Möglichkeit mit sich bringt, sich im neuen, übernatürlichen Lebensraum nach Art der natürlichen Neigungen des Subjektes zu bewegen.* — Nach diesen Gesichtspunkten ist auch die Eignung unserer natürlich erworbenen Begriffe zur Darstellung übernatürlicher Wahrheiten zu beurteilen. Aus sich können sie nicht einmal als medium quo dienen. Gelangen sie aber unter den Einfluß des Offenbarungslichtes, so sind sie als instrumenta disponentia und perficientia ein geeignetes medium quo und ex quo, durch welche die geoffenbarten Wahrheiten in sich faßbar werden. So bei den Geheimnissen quoad rem sec. quid. — Geschieht die Verwirklichung übernatürlicher Tatsachen aber so, daß dabei die natürlichen Anlagen und Neigungen gar nicht in Betracht gezogen werden, so sprechen wir von der potentia obedientialis *pure negativa.* Gott übt seine Gestaltungskunst in der Richtung *contra inclinationes naturales.* Das « contra » bedeutet nicht das Un- oder Widernatürliche, sondern bloß die Verneinung der in der Natur begründeten Anlagen, wie dies im Text angeführt ist. In den Bereich dieser potentia obedientialis gehört die Auferstehung der Toten, wie auch die Benützung der natürlichen Begriffe zur Darstellung der mysteria simpliciter. Seinsgegebenheiten, deren potentia obedientialis in diesem Sinne verwirklicht wird, sind auch nach der Verwirklichung bloße Inhaber der mitgeteilten Vollkommenheiten, genießen aber dieselben nicht als konnaturale Gaben, sondern als reine Geschenke, die quoad fieri et quoad esse dem äußern Einfluß zu verdanken sind.

[1] Ps. 28, 3.

des noch reicheren Begnadigers, der sich selbst, nach seinem eigenen inneren Leben offenbaren und dem vernunftbegabten Geschöpf mitteilen will. Hierüber kann die Natur selbstverständlich keinen Aufschluß erteilen, ja nicht einmal eine Ahnung aufkommen lassen. *Nur wenn Gott sich hierüber geäußert hat, vermag sich die Natur zu sammeln und einen Weg zu suchen, um auch diese Angaben des Ansichseienden zurechtzulegen.* Dies leistet die Theologie, indem sie *die Natur als bloße Umrandung benützt.* Für die Erkenntnisordnung bedeutet dies das Herabsteigen in die tiefsten Züge unserer Begriffe, die nur das Wesentlichste des Wesens darstellen. In der dynamischen Ordnung aber müssen wir die Natur bis auf das Sein herabgesetzt vor uns haben, damit wir die Bedeutung des rein negativ Nicht-Unmöglichen einschätzen können. Auf eine solche Höhe vermag den Verstand keine natürliche Kraft zu erheben. Daß er in solchen Angaben und Erscheinungen Realitäten erblicken kann, das vermag die erste Wahrheit allein zustande zu bringen. Um die Naturkräfte zu sammeln und zur fruchtbaren Reflexion anzuregen, ist eine Vertiefung nötig, von der die Natur ohne den Eingriff Gottes nicht einmal eine Ahnung haben kann.

Daß dieser Möglichkeitsbeweis ausschließlich der formalen Theologie eigen ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Keine andere Wissenschaft vermag die verborgene Gotteskraft als Beweisgrund anzuführen. Die Theologie allein kennt dieselbe und erkennt sie als Licht- und Wirkquelle an. Ihre Begründung in dieser Eigenschaft kann nur diesem Möglichkeitsbeweis nach geschehen. Es werden Tatsachen festgestellt, zu deren Erklärung der gewöhnliche Naturlauf, ja die gesamten Naturkräfte nicht ausreichen, so daß die Mitwirkung Gottes, als auctor naturae, als hinlänglicher Erklärungsgrund nicht angenommen werden kann. Daß Gottes Macht nicht auf die Naturerscheinungen eingeschränkt ist, steht philosophisch so fest, wie sein Dasein, als eines ansichseienden Wesens. *Die Theologie stützt sich auf diese unumstößliche Wahrheit, die ihr die rein natürliche Erkenntnis liefert, und in dieselbe baut sie die erwähnten Tatsachen ein.* Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, erscheint jeder übernatürliche Eingriff Gottes als negativ Nicht-Unmöglich. Mit der Seinsmajestät und mit der unendlichen Wirkkraft Gottes vergleicht die Theologie die natürlich nicht erklärbaren Tatsachen, sei es der Erkenntnisordnung, sei es der Dynamik, und sucht sie gegen die Leugner zu verteidigen. Der theologische Beweis lautet in kurzer Fassung: der Herr der Natur steht über derselben und vermag über deren Seinsgehalt umgestaltend zu verfügen, d. h. ihn so zu benützen,

daß er ganz in den Dienst der Übernatur gestellt wird. In der Erkenntnisordnung bedeutet dies, daß die natürlichen Erkenntnismittel als Werkzeuge benützt werden, um übernatürliche Gegenstände widerzuspiegeln. In der dynamischen Ordnung aber wird der Seinsgehalt der Natur zu Umgestaltungen verwendet, die gänzlich über der Potentialität aller Naturkräfte stehen.

Die Folgerung, als These aufgestellt, ist klar und wohlbegründet. Nur muß auch die natürliche Erkenntnis beruhigt und zur Einsicht gebracht werden, daß unter diesem Eingriff Gottes die Natur nicht leidet. Ein « *Leiden* » besteht zweifelsohne in dem Sinne, daß *die Natur zur Verwirklichung der erwähnten Tatsachen aus eigener Energie nichts beiträgt.* Dies gehört zum Wesen ihrer potentia obedientialis. Aber eine Vergewaltigung der Natur darf nicht angenommen werden. Ein solches Eingreifen würde die natürliche Erkenntnis nicht beruhigen. Bei diesem Punkte beginnt die Inspiration des Glaubens, der diese Schwierigkeiten für das vorwissenschaftliche Forum mit Hilfe der Geistesgaben löst, in bezug auf die Wissenschaft aber den suchenden Verstand antreibt, daß er in die Tiefen der Wesenheiten herabsteigt und daselbst die einzelnen Züge so schichtet, daß er die Wesenswurzel von den sekundären Merkmalen unterscheiden kann. Bleibt das innerste Wesen unangetastet, so kann man von einer Unterdrückung oder gar Vergewaltigung der Natur nicht mehr reden.

In dieser Beziehung leisten die Hilfswissenschaften der Theologie unschätzbare Dienste. Die *Geschichte* wird aufmerksam gemacht, daß sie mit rein inneren Ursachen das Geschehen nicht zu erklären vermag. Von dieser Überzeugung erfüllt, stellt sie sich in den Dienst der Theologie und nimmt zu ihren Erklärungsgründen auch die « vox Domini » auf, von deren Kraft sie bekennt : incurvati sunt colles mundi ab itineribus aeternitatis eius (Hab. 3, 6). Um diesen Standpunkt einzunehmen, braucht sie nur den materialistisch-positivistischen Standpunkt aufzugeben und die Herrschaft des Geistes anzuerkennen. Durch diesen « Dienst » wird sie eigentlich auf die Höhe erhoben, die ihr im Bereiche der Wissenschaften gebührt. — Auf dem spekulativen Gebiet übernimmt die *Philosophie* die Beruhigung der natürlichen Erkenntnis. Sie muß anerkennen, daß sie in den lebenswichtigsten Problemen keine beruhigende Lösung zu bieten vermag. Meldet sich eine solche, so ist sie an sich bereit, dieselbe zu prüfen und mit den eigenen Resultaten zu vergleichen. Bei diesem Vergleich stellt die Philosophie ein Doppeltes fest : *a*) die natürlichen Begriffe, so wie sie durch die

positive Abstraktion gewonnen werden, haben eine bestimmte Reichweite, innerhalb welcher sie uneingeschränkt gelten ; *b*) auf Grund einer weiteren (negativen) Abstraktion läßt sich indessen feststellen, daß die natürliche Erkenntnis für sich nicht die letzte Wesenswurzel gefunden hat, so daß nach dieser Analyse die Wesenszüge als primäre und sekundäre Gegebenheiten unterschieden werden können. Die positiv begründeten Begriffe sind auf die Angaben der Offenbarung und zur Erklärung der übernatürlichen Tatsachen nicht anwendbar ; aber die negativen Resultate lassen eine vernunftgemäße Erfassung derselben zu. Wie diese philosophische Arbeit vollzogen wird, zeigt uns die Erklärung der transsubstantiatio. Der positive Begriff der Quantität ist so beschaffen, daß die Gegenwart eines anderen Körpers mit ihm nicht vereinbar ist. Wenn aber der primäre Wesenszug der Quantität in Betracht gezogen wird, so sehen wir, daß die Wesensverwandlung durch die Quantität nicht gehindert wird, wie dies aus den entsprechenden Ausführungen des hl. Thomas ersichtlich ist. Denken wir ferner an die verfeinerte Bildung des Person-Begriffes, in welchem die Subsistenz derart hervortritt, daß ihre Vervielfältigung in einer individuellen Substanz nichtunmöglich erscheint.

Wir wollten nur darauf hinweisen, daß die Lehre von der potentia obedientialis die Allmacht nur als Wirkursache voraussetzt, sonst aber die Weisheit Gottes vollends in sich schließt. Nicht die planlose Willkür Gottes herrscht in seinen übernatürlichen Werken, nicht die Zerstörung derselben ist sein Ziel, sondern der souveräne Einblick in die dem geschaffenen Verstand unzugänglichen Tiefen der Natur leitet seine Hand, wenn er im Interesse einer höheren, übernatürlichen Zielsetzung hervortritt : splendor eius ut lux erit, cornua in manibus eius [1].

Der Sinn der hier dargelegten Begriffe kann klarer und in einer eindeutigen Form bestimmt werden, wenn wir sie *nach Art der begrenzten* (*idea finita*) *und unbegrenzten* (*idea infinita*) *Ideen betrachten.* Der Begriff ist begrenzt, wenn sein Umfang und Inhalt sich auf ein bestimmtes Gebiet und Objekt bezieht (genus-species). Sonst ist er unbegrenzt, was entweder durch einen synkategorematischen Zusatz, oder durch eine Verneinung ausgedrückt wird : etliche Menschen : Mensch — Nicht-Mensch.

Entsteht die Unbegrenztheit bloß aus einer Verneinung des positiven Inhaltes, so hat der negative Begriff einen Umfang, der sich

[1] Hab. 3, 4.

auf alle Arten des Seins erstreckt, die dem angeführten Wesenszug nicht unterstellt sind. *Die so unbegrenzte negative Idee ist im Bereich des Umfanges zu verneinen; außerhalb desselben kann sie aber bejaht und als Merkmal des Objektes benützt werden.* So ist der Stein, die Pflanze, das Tier usw. Nicht-Mensch; nur der Inhaber der menschlichen Natur kann mit dem Begriff nicht bezeichnet werden. Der hl. Thomas veranschaulicht dies am Begriffe « ungezeugt ». Als eine einfache Verneinung kann er in der Dreieinigkeit als Merkmal des Vaters, des Heiligen Geistes, der göttlichen Natur usw. angesprochen, nur dem Sohne kann er nicht zugeeignet werden. « Ingenitum », prout negationem geniti significat, convenit omni ei, quod est et quod non est ab alio per generationem, sive sit ab aliquo alio, sive non, et sive sit creatum, sive increatum; et sec. hoc possumus dicere: Patrem ingenitum et Spiritum Sanctum et essentiam Div., et primas creaturas, quae non exierunt in esse per generationem. »[1]

Wenn aber die Unbegrenztheit aus einem Fehl entsteht, so muß die privativ unbegrenzte Idee außerhalb des Umfanges (extra genus subiecti) des beraubten Subjektes verneint, und nur innerhalb desselben kann sie ausgesagt werden. Dies folgt aus dem Begriffe der Privation, die eine negatio in genere ist, daher das Subjekt, welches eine bestimmte Seinsweise fordert, nicht aufhebt. Aus diesem Grunde werden durch die Unbegrenztheit alle jene Seinsarten ausgeschlossen, die diese Forderung nicht stellen. Der Sinn dieser Unbegrenztheit ist, daß die Aussage keinem genus oder keiner species angehören kann, die dem Subjekte fremd ist. Welcher Seinsart solche Ideen zuzueignen sind, kann manchmal sehr schwer bestimmt werden. Eines ist sicher, daß dies in einem unbegrenzten Umfange nicht geschehen kann. Nur das Subjekt gibt dafür eine gewisse Anweisung. So muß z. B. « unedel » von allen Objekten verneint werden, die einer moralischen Einstellung nicht fähig sind. Nur in diesem Kreise ist der Begriff verwendbar. « Ungezeugt » kann als privativ unbegrenzte Idee in der Dreieinigkeit nur dem Vater zugeeignet werden, da sein Begriff, als erstes Prinzip der inneren Ausgänge, jede Beziehung zum Gezeugtsein ausschließt[2].

Im Umfangbereich der Möglichkeit gibt es drei begrenzte Begriffe: *a*) positive Möglichkeit, *b*) positive Unmöglichkeit, *c*) rein negative Nicht-Unmöglichkeit, deren Inhalt wir oben bestimmt haben. Man kann auch bloß die positive Möglichkeit als eine einfachhin begrenzte

[1] I. Dist. 13, 1, 4. [2] I 33, 4 ad 2.

Idee betrachten, so daß die Begrenztheit der beiden anderen Arten nur eine abgeleitete wäre. Die Unbegrenztheit entsteht durch verneinende Zusätze. *Nicht-Möglich* ist die Unbegrenzung durch Verneinung des positiv Möglichen, eine Abschwächung der allseits begründeten Potenz und Erwartung des wirklichen Seins. Deshalb kann das Nicht-Mögliche nur der Species des positiv Möglichen nicht zugewiesen und von ihm nicht ausgesagt werden. Sonst kann es Merkmal aller übrigen Möglichkeitsarten sein. Dasselbe ist *von dem eingeschränkt* (*sec. quid*) *Nicht-Unmöglichen* zu sagen. Der Unterschied zwischen beiden liegt darin, daß das Erste eine Annäherung an das positiv Mögliche, das Zweite aber das einfachhin (simpliciter), rein Nicht-Unmögliche bedeutet.

Ein weiterer verneinender Zusatz ist das *Nicht Nicht-Unmögliche* und Nicht Nicht-Mögliche. Dieser bringt mit sich, daß solche Aussagen nur dem Nicht-Möglichen und dem Nicht-Unmöglichen (sec. quid) nicht bejahend zugeeignet werden können, sonst aber als Merkmale aller übrigen Möglichkeiten dienen können. Sie bezeichnen die Beschränkung oder Erweiterung der begründenden Potenz und können in ihrem Gebrauch, je nach dem Aufhellen der Begründung, gleichwertig sein, so wie dies auch beim Nicht-Möglichen und Nicht-Unmöglichen der Fall ist. Bei der Forschung nach der Bestimmung der möglichen Aussagen sind wir oft genötigt, diese Ausdrucksweisen zu beachten.

Zum Schlusse geben wir die Übersicht der verschiedenen Möglichkeiten, nach welchen die wissenschaftlich annehmbaren Beweise gestaltet werden können.

Conspectus diversorum modorem, quibus possibile dicitur

Possibile: fundatum in potentia

- sec. potentiam obiectivam: *possibilitas obiectiva.*
- sec. potentiam realem
  - ab intrinseco actuabilem: *possibilitas naturalis*
    - sec. se totum, quatenus omnia fundamenta actuabilitatis in re inveniuntur, vel ratio actuabilitatis ab intrinseco desumitur: *possibilitas positiva.*
    - partialiter, quatenus aliquod fundamentum actuabilitatis ab intrinseco et positive invenitur, alia tamen fundamenta ab extrinseco petenda sunt: *non-impossibilitas.* Sec. potentiam positivam permissive et benevole se habet ad actuabilitatem: *possibilitas positivo-negativa.*
  - ab extrinseco actuabilem: *possibilitas obedientialis*
    - sec. rationem potentiae obedientialis in re fundatae, vel ex quadam capacitate vel ex potentia in ipsa antea actuata: *non-impossibilitas negativo-positiva:* res permissive — at non ex propria inclinatione — se habet ad actuationem.
    - sec. rationem potentiae obedientialis, nec in capacitate, nec in potentia antea actuata fundatae: *non-impossibilitas pure negativa:* res indifferenter se habet ad actuationem.

Der dialektisch-personalistische Kirchenbegriff

Kritische Studie zur Kirchenlehre Emil Brunners

Von Wilhelm STOLZ

Zur Einführung

Das Problem der Kirche steht heute auf katholischer wie protestantischer Seite im Vordergrund der theologischen Diskussion. Der ekklesiologische Frühling, den « das Jahrhundert der Kirche » (O. Dibelius) hervorgebracht hat, dürfte geistesgeschichtlich einerseits von dem seit dem ersten Weltkrieg allgemein einsetzenden Erwachen eines neuen Gemeinschaftsbewußtseins im weltlichen und kirchlichen Bereich inauguriert worden sein und anderseits mit der ideologischen und machtpolitischen Bedrohung von Christentum und Kirche durch den theoretischen und praktischen Materialismus und Naturalismus verschiedenster Färbung zusammenhängen. Es war ja in der Dogmen- und Theologiegeschichte meistens so, daß man den jeweils gefährdeten Glaubenswahrheiten und -werten vermehrte Aufmerksamkeit schenkte und sich für sie mit besonderer Kraft und Akribie einsetzte. Auch hier zeigt sich somit einmal mehr, wie die Theologie vom praktischen, religiös-kirchlichen Leben her oft entscheidende Impulse empfängt, während sie selbst hinwiederum auf ihre Weise je und je zur Verteidigung und Vertiefung eben dieses Lebens aufgerufen ist.

Die Entwicklung der neueren Ekklesiologie katholischerseits, von Möhler, Newman, Scheeben u. a. eingeleitet, wurde lehramtlich geklärt und gefördert durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das Vatikanische Konzil und das für dasselbe zur Beratung vorbereitete Schema constitutionis de Ecclesia, sowie durch die päpstlichen Rundschreiben « Satis cognitum » (29. Juni 1896), « Mortalium animos »

(De vera religionis unitate fovenda, 6. Januar 1928) und besonders « Mystici Corporis Christi » (29. Juni 1943)[1]. — Die protestantische Kirchendogmatik bekam vor allem durch die ökumenische Bewegung, die durch die Konstituierung des « Ökumenischen Rates der Kirchen » (Amsterdam 1948) in ein neues Stadium getreten ist, stärkste Anregung und Auftrieb. Der Gedanke der « Una Sancta » rief von selbst einer eingehenderen theologischen Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Problem der Kirche, ihrem Wesen, ihrer Entwicklung und Organisation. Dabei bahnte sich im evangelischen Denken über die Kirche im allgemeinen eine bemerkenswerte Wandlung im Sinn einer Abkehr vom lutherischen Gedanken der « ecclesia invisibilis » und einer vorerst noch vorsichtigen Hinwendung zum sichtbaren und sakramentalen Charakter der Kirche an[2].

Selbstverständlich befaßte sich die neue theologische Richtung oder Schule der « Dialektiker » ebenfalls mit der aktuellen Frage der Kirche und gab darauf ihre eigene, typisch dialektische Antwort ; eine Antwort, die nicht allein durch ihr mehr oder weniger konsequentes Zurückgehen auf die urreformatorische Kirchenidee einerseits und die praktische Verwertung von Erkenntnissen der modernen Person- und Gemeinschaftsphilosophie anderseits, sondern auch durch ihre scharfe Abgrenzung und Distanzierung von der katholischen Kirchenauffassung charakterisiert ist. Nachdem die Kirchenlehre K. Barths katholischerseits bereits eine kritische Darstellung und Würdigung gefunden hat[3], dürfte es angebracht sein, auch den Kirchenbegriff des anderen führenden dialektischen Theologen und aktiven Mitarbeiters in der ökume-

[1] Vgl. dazu u. a. G. Feuerer, Unsere Kirche im Kommen, Freiburg i. Br. 1937. — M. Koster O. P., Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940. — K. Adam, Ekklesiologie im Werden, in : Theol. Quartalschrift 122 (1941), 145-166 ; usw.

[2] O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung, Uppsala 1932. — C. Damour, Epochen des Protestantismus ; Studien zum Kirchenbegriff, Berlin-Leipzig 1935. — L. Hodgson, Das Glaubensgespräch der Kirchen ; Die zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, abgehalten in Edinburg vom 3.-18. Aug. 1937 ; in deutscher Übersetzung, hrsg. von E. Staehelin, Zollikon-Zürich 1940. — F. M. Braun O. P., Neues Licht auf die Kirche ; Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung, Einsiedeln 1946. — Bischof St. Neill, Amsterdamer Studienbuch ; Die Botschaft und die Berichte der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit einführenden Erläuterungen, Zürich 1949.

[3] Vgl. G. Feuerer, Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie, Freiburg i. Br. 1933. — J. Fehr, Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie. Freiburg (Schw.) (1939), bes. 87-108 : Offenbarung, Heilige Schrift und Kirche.

nischen Bewegung, EMIL BRUNNERS, in kritischer Beleuchtung und im Sinne einer ökumenischen Fühlungnahme näher kennenzulernen.

Wenn auch die katholische Theologie in der ökumenischen Bewegung nicht unmittelbar aktiv mitwirken kann, so ist doch auch sie, entsprechend der Bitte Christi: « ut omnes unum sint ! » (Joh. 17, 21), aufgerufen, in geeigneter Weise am dringlichen Werk der konfessionellen Verständigung und kirchlichen Einigung mitzuarbeiten. Eine der ersten Voraussetzungen, die diesem Ziele dient, ist zweifellos die, daß man sich hüben und drüben « mindestens genau und ohne Karikaturen kennenzulernen versucht » (K. Barth), daß man näheren Einblick nimmt in die Lehren und Anschauungen des Gegners, wobei sich von selbst das Bedürfnis einstellen wird, ätiologisch die letzten philosophischen und theologischen Hintergründe und Zusammenhänge des anderen Systems zu erforschen und aufzuhellen. Dieses Vorgehen schließt anderseits eine sachliche, vom unbedingten Willen zur Wahrheit getragene kritische Stellungnahme zur fremden und einen prüfenden Vergleich mit der eigenen Lehranschauung nicht aus, zumal wenn der Gegner ausdrücklich erklärt: « Trotz der konfessionellen Treue müssen wir uns die Freiheit bewahren, von allen Lehrern der Kirche und von allen Kirchen zu lernen ... Nicht die kirchliche Ausgleichsformel, sondern die Wahrheit allein suchen wir, ob sie uns nun von der eigenen, der fremden oder von gar keiner der Konfessionen geboten werde. »[1] Es ist klar, daß eine künftige Wiedervereinigung der getrennten Christen nicht bloß Sache des guten Willens ist, « sondern auch der besinnlichen angestrengten Tat oder vielmehr: sie ist Sache jenes guten Willens, der sich um der ewigen Wahrheit willen nicht scheut, auch liebgewordenen Denkgewohnheiten und Vorurteilen zu entsagen und der Wahrheit vorbehaltlos auf den Grund zu gehen »[2].

[1] E. BRUNNER, Die christliche Lehre von Gott; Dogmatik Bd. I, Zürich 1946 (zit. D I), 95 u. 96. — Für seine übrigen, öfters zitierten Schriften verwenden wir folgende Abkürzungen: D II = Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung; Dogmatik Bd. II (1950); EK = Um die Erneuerung der Kirche (1934); GM = Gott und Mensch (1930); GO = Das Gebot und die Ordnungen (1932 bzw. 1939); LHG = Die Lehre vom Heiligen Geiste (1945); Mi = Der Mittler (1927 bzw. 1930); MW = Der Mensch im Widerspruch (1937 bzw. 1941); OV = Offenbarung und Vernunft (1941); WGM = Das Wort Gottes und der moderne Mensch (1937). — Deutsche Werke ohne Angabe des Verfassers stammen von E. Brunner, lateinische vom hl. Thomas von Aquin.

[2] K. ADAM, Una Sancta in katholischer Sicht; Drei Vorträge über die Frage einer Wiedervereinigung der getrennten christlichen Bekenntnisse, Düsseldorf 1948, 13. — Man könnte hiezu das Goethewort zitieren: « Du wirst mich wahrhaft finden, wenn Du je aus deiner Welt in meine schauen magst. » (Torquato Tasso 1, 4.)

Unter solchen Voraussetzungen und in der Absicht, einen positiven Beitrag zum interkonfessionellen Gespräch von heute zu liefern, versuchen wir im Folgenden, eine objektive Darstellung der Kirchenlehre Emil Brunners, soweit sie von ihm entwickelt und in seinen Schriften dargelegt wurde, zu geben, sie vom katholischen Standpunkt aus kritisch zu beleuchten und auf ihre ökumenische Bedeutung und Relevanz hin zu prüfen.

Es ist die besondere Eigenart des protestantischen Kirchenbegriffs im allgemeinen, daß er mit dem Offenbarungs- und Glaubensbegriff aufs engste verknüpft ist — die protestantische Kirche ist ja wesentlich « Wortkirche », « Glaubensgemeinschaft ». Anderseits ist Emil Brunners Offenbarungs- und Glaubensverständnis grundlegend von seinem Person- und Imagobegriff bestimmt, so daß ein umfassendes Verständnis seiner Lehre von der Kirche die Kenntnis jener Grundbegriffe voraussetzt ; sie bilden gewissermaßen die Prämissen, aus denen Brunner seinen Kirchenbegriff ableitet. Der Grund dieser inneren Kohärenz liegt nicht allein in der Natur der Sache selbst, sondern auch in der unbestreitbaren Systematik, die Brunners theologischem Denken eignet und die vor allem durch die konsequente Anwendung seines (besonders in den neueren Schriften entwickelten) universaltheologischen Strukturprinzips, des *dialektischen Personalismus*, gekennzeichnet ist. Dieser Personalismus, der grundsätzlich schon von Luther in die reformatorische Theologie eingeführt wurde, ist für die Ausgestaltung seiner Kirchenlehre richtunggebend und wirkt sich gerade hier — namentlich in bezug auf die Einheit der Kirche — in seinen letzten Konsequenzen aus.

Da über Emil Brunners Ebenbild-, Offenbarungs- und Glaubensbegriff schon früher in dieser Zeitschrift gehandelt wurde, wollen wir uns hier mit einer skizzenhaften Darstellung derselben begnügen [1].

Welch fundamentale Bedeutung unser Autor dem Person- und Ebenbildverständnis für seine Theologie beimißt, erhellt aus dem Satz :

[1] Vgl. A. Hoffmann O. P., Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin, in : DivThom(Fr) 19 (1941) 3-35. — G. Haefele O. P., Emil Brunner : Offenbarung und Vernunft, l. c. 22 (1944) 110-121. Ders. Wissenschaft und Glaube, l. c. 23 (1945) 108-120. — L. Volken, Der Glaube als Personbegegnung ; Zur Kernfrage der Theologie Emil Brunners, l. c. 24 (1946) 8 ; 80-98 ; 167-200 ; 248-287. — Eine ausführliche Darstellung und kritische Stellungnahme dazu gibt auch meine (1950 in Fryburg eingereichte) Dissertation : Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit ; Apologetisch-kritische Studie zu Emil Brunners Offenbarungs-, Glaubens- und Kirchenlehre im Lichte der thomistischen Theologie.

« Die Lehre von der imago Dei bestimmt das Schicksal jeder Theologie. Der ganze Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus hat hier seinen Ursprung. »[1] Der ursprünglich sich für anthropologische und ethische Fragen besonders interessierende Dialektiker versuchte das Problem der *Urgerechtigkeit und Erbsünde* einer grundsätzlich neuen Lösung entgegenzuführen. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die Frage : « Wie kann der Mensch, wie kann das humanum ... so aus dem göttlichen Ursprung verstanden werden, daß in diesem Verständnis zugleich der Gegensatz des jetzigen sündigen Menschen zu seinem Schöpfungsursprung zur Geltung kommt ? » (MW 83 ; vgl. D II 90 ff.). Diese Frage sei weder von der katholischen Kirche mit ihrer Lehre von einer doppelten Gottesbildlichkeit im Menschen, wovon die eine, übernatürliche, durch die Ursünde verlorengegangen sei, noch von der reformatorischen Theologie, welche nur eine einzige imago Dei annehme, die aber durch die Sünde auf einen kleinen « imago - Rest » reduziert worden sei, befriedigend beantwortet worden (vgl. MW 83, 523 ff.). Emil Brunner selbst nimmt, als reformatorischer Theologe, ebenfalls nur *eine*, streng aktualistisch-personalistisch verstandene Ebenbildlichkeit an — das ursprüngliche Personsein des Menschen ist « beides in einem, Natur und Gnade » (MW 84) —, unterscheidet aber eine *formale* oder *strukturelle imago :* das humanum, die unverlierbare Menschennatur, deren Kern die Verantwortlichkeit ist, und eine *materiale* imago : die inhaltliche « Erfüllung der Verantwortlichkeit, das Sein in der Liebe (Gottes), was dasselbe ist wie das Sein in Christus, das Sein in der Gotteskindschaft » (D II 91).

Als formale imago ist der Mensch wesentlich verantwortliches, dubezogenes Sein ; sein Geist ist « responsorische Aktualität » und steht in einer « unaufhebbaren Beziehung zum göttlichen Geist » (MW 239), der ihn durch sein *Wort* ins Dasein ruft. Diese Wesensbeziehung zu Gott (die humane Struktur) kann nun positiv oder negativ aktuiert werden, je nachdem sich der Mensch für oder gegen Gott entscheidet. Entscheiden aber *muß* er sich, weil sein personales Sein wesenhaft ein « *Sein-zur-Entscheidung* » ist und seiner materialen oder inhaltlichen Seite nach sich nur in der aktuellen Entscheidung, im Antworten auf Gottes Wort realisiert (daher sprechen wir vom « dialogischen oder dialektischen Personalismus »). — Antwortet nun der Mensch *positiv*

[1] Die andere Aufgabe der Theologie in : Zwischen den Zeiten (zit. ZdZ) 7 (1929) 255-276, 264.

auf den Liebesanruf des Schöpfers durch frei-gehorsame Gegenliebe, so verwirklicht er (im Totalakt des Glaubens) die materiale imago, das wahre menschliche Personsein. Verweigert er aber Gott sein gehorsam-liebendes Jawort, so erfüllt er seine Idealbestimmung: das Sein in Gemeinschaft mit dem göttlichen (und menschlichen) Du *nicht* und vereitelt dadurch das Zustandekommen der imago materialis, die sachlich mit der *iustitia originalis* identisch ist. Diese Negation (Rebellion) wurde tatsächlich von den Stammeltern gesetzt und wird auf Grund einer geheimnisvollen Solidarität von jedem Menschen aufs neue gesetzt. Emil Brunner lehnt die traditionelle Erklärung des Verlustes der Urgerechtigkeit durch die sog. « Adamshistorie » und die bis heute allgemein geltende Erbsündenlehre als biblisch und wissenschaftlich unhaltbar ab und erklärt, im Einklang mit seiner aktualistischen Imagolehre, daß *jeder Mensch* kraft seiner personalen Ursprungsbeziehung zum erschaffenden Worte Gottes sich *unmittelbar und aktuell* für oder gegen Gott zu entscheiden habe — und sich tatsächlich *gegen* ihn entscheide (womit ohne weiteres — mag es nun Brunner zugeben oder nicht — die iustitia originalis, die ja in der Wiederliebe des Menschen bestände, sich lediglich als ein Sollen und nicht als ein wirkliches Sein erweist !). An die Stelle der *Erbsünde* tritt hier die *Tatsünde*, deren Entstehung und Solidarität nach Emil Brunner « unerklärbar » ist [1].

Durch die Sünde, die in sich eine negative Gottesbeziehung darstellt, wird das *Wesen des Menschen verkehrt;* denn sein Wesen ist ja nach Brunner « gleich Beziehung » zu Gott (MW 126) ; aus dem ursprünglichen « Sein-zu-Gott-hin » ist das « Sein-von-Gott-weg » geworden. Und wie die rechte Du-Beziehung zu Gott grundsätzlich die rechte Du-Beziehung zum Menschen eingeschlossen hätte, so zieht die Zer-

[1] WGM 50 ; vgl. D II 116 : « Aber die Frage nach dem *Wann* und *Wie* des Sündenfalles bleibt uns sowohl in der individuellen als in der menschlich-geschichtlichen Betrachtung unbeantwortbar. » — « Nicht irgendein Mensch, der in grauer Vorzeit gelebt hat, ist Adam, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, sondern du bist es, ich bin es, jeder Mensch ist es. » MW 102 ; vgl. 144, 412. — Wenn Emil Brunner mit dem Satz : « Durch die *Erb*sündenlehre wird die Sünde ein biologisches, naturhaftes Faktum » (D II 121), auch die katholische Erbsündenlehre, die mit der Augustinischen nicht ohne weiteres identisch ist, treffen will, dann wird ihn jede katholische Dogmatik darüber eines besseren belehren. Aus der Tatsache nämlich, daß die Erbsünde durch die aktive Zeugung (als Medium) weitergegeben wird, darf keineswegs der Schluß gezogen werden, daß sie selbst ein biologisches, naturhaftes Faktum sei ; das wäre eine allzu undialektische Vereinfachung der katholischen Lehre, welche das *Wesen* der Erbsünde nicht als der physischen, sondern der *moralischen* Ordnung angehörig betrachtet.

störung der erstern auch die Zerstörung der letztern nach sich — ein Zustand, der von Brunner im Anschlusse an die Ich-Du=Philosophen als « Icheinsamkeit », « Du-Verschlossenheit » bezeichnet wird. Aus dieser verzweifelten Existenzlage kann sich der Mensch nicht selbst befreien ; nur die Offenbarung und Versöhnung durch Jesus Christus kann ihm die verlorene Urgerechtigkeit, die imago materialis, im Personakt des Glaubens zurückgeben (vgl. MW 507 ff.).

Das *Offenbarungs- und Glaubensverständnis* Emil Brunners, das er dem « verhängnisvollen Mißverständnis der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens » seitens der protestantischen Orthodoxie und der katholischen Kirche gegenüberstellt [1], liegt konsequent in der Linie seiner Lehre von der imago Dei und der iustitia originalis. Wie Gott durch sein schöpferisches Wort, das zugleich ein offenbarendes ist, den Menschen zu seinem Ebenbild schafft, so stellt er das zerstörte Ebenbild durch sein Gnadenwort in Jesus Christus wieder her. Wie somit das menschliche Gottesbild in der schöpferischen *Urbegegnung* mit dem ewigen Logos entsteht, so wird es in der geschichtlichen *Heilsbegegnung mit dem fleischgewordenen Gotteswort* neu geschaffen ; die restitutio oder recreatio imaginis entspricht also ihrer creatio und ist ihrem Wesen nach nur ein supernaturale quoad modum bzw. gratia sanans, denn der Mensch hat ja durch die Sünde « nicht eine Übernatur, sondern eben gerade seine gottgegebene Natur verloren » (MW 84). Die Heilsbegegnung des göttlichen mit dem menschlichen Du vollzieht sich in der geschichtlichen Offenbarung und im Glauben. Um ihre Wesenseigenart, wie Brunner sie auffaßt, genauer verstehen zu können, muß man vor allem über den von den sog. Du-Ich=Philosophen, namentlich von F. Ebner und M. Buber aufgezeigten « dimensionalen Unterschied » zwischen den zwei Erkenntnisarten des « *Denkens* » und « *Begegnens* » im klaren sein [2].

[1] OV 8. Nach Brunner ist der echt biblische Offenbarungs- und Glaubensbegriff in der Kirche schon früh verloren gegangen und an seine Stelle der katholische und später der protestantisch-orthodoxe getreten, welche die Offenbarung als « göttlich geoffenbarte Lehre » und den Glauben als die « Hinnahme einer Lehre auf Grund der sie verbürgenden menschlichen (!) Autoritäten » bestimmen. Vgl. OV 174, 38 ff., 98, 114, 146 usw. Mi 540 ; GO 667 [2] ; WB 116-118 ; ferner die Artikelserie : Die ethische Bedeutung des christlichen Dogmas, in : Der Grundriß 1 (1939) und 2 (1940). — Die These von der Einführung des griechischen Intellektualismus in die christliche Glaubenslehre hat bekanntlich schon A. von Harnack aufgestellt, vgl. Das Wesen des Christentums (Akademische Ausgabe), Leipzig 1902, 142 ff.

[2] Vgl. F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten ; Pneumatologische Fragmente, Innsbruck 1921. Dies ist sein Hauptwerk, das man eine « Logosophie »

Denken bedeutet geistige Konfrontation mit dem « Es », d. h. mit dem sachlichen, abstrakten, unpersönlichen Sein. Im Denken bemächtige ich mich des Gegenstandes und ordne ihn als geistigen Besitz meinem Personbereich ein und unter. Hier habe ich « Wahrheit-von-mir-aus », Vernunftwahrheit oder « Es-Wahrheit ». Der Kern meiner Person bleibt davon unberührt ; dieses Wissen wandelt mich nicht um, « es führt mich nicht heraus aus meinem Ichkreis, es läßt mich einsam » (WB 64). Ganz anders beim *Begegnen :* Da trete ich nicht einer Idee, einem Objekt, einem « Etwas » gegenüber, sondern einer Person, einem Subjekt, einem Du. Der Sinn der Begegnung ist primär nicht intellektuelles Erkennen und Erschließen des Gegenübers, sondern das gegenseitige affektive Erkannt- und Erschlossenwerden : die Stiftung personhafter Gemeinschaft. Die Begegnung vollzieht sich also nicht in der rationalen Subjekt-Objekt=Korrelation, sondern in der *Du-Ich=Korrelation der « personalen Korrespondenz »*. Nur in der Verwirklichung der Du-Beziehung, also in der aktuellen Hinwendung zum Du in Vertrauen und Liebe entsteht das wahre Ich, die materiale Person [1]. Die Wahrheit, um die es in diesem personhaften Beziehungsgeschehen geht, ist die existentielle « Du-Wahrheit », « Personwahrheit » oder « *Wahrheit als Begegnung* ». Die Begegnung, die im menschlichen Bereich nie ganz rein und unbedingt personhaft ist, erlangt in der Du-Beziehung des Menschen zu Gott ihre reinste und absolute Form, da gilt nur die *totale Personhingabe.*

nennen könnte. Der Verfasser baut die Brücke seiner Gedanken und Reflexionen auf zwei Hauptpfeiler auf : auf das natürliche Phänomen der Sprache (wobei er sich auf Sprachphilosophen wie J. G. Hamann, Jak. Grimm, W. von Humboldt u. a. stützt) ; sodann auf den Prolog des Johannesevangeliums. « Die wahre Innerlichkeit des menschlichen Lebens ist die des Worts. In ihm tritt der Mensch aus der Icheinsamkeit seiner Existenz heraus in ein Verhältnis zum Du und in diesem erst hat er sein wirkliches geistiges Leben. » 68 f., vgl. 36, 118, 142, 187 usw. Vgl. vom selben Verfasser : Wort und Liebe, hrsg. H. Jone, Regensburg 1935 ; Das Wort ist der Weg ; Aus den Tagebüchern von Ferdinand Ebner, ausgewählt und eingeleitet von H. Jone, Wien 1949. — M. Buber, Ich und Du, Leipzig 1923. — Im Vorwort zu D II (S. vii) schreibt Brunner : « Die Neuentdeckung des « Ich und Du » durch Ebner und Buber ist ... in der Tat wie Karl Heim es ausgesprochen hat, eine « Kopernikanische Wende » in der Geschichte des Denkens ». — Vgl. dazu u. a. A. Delp S. J., Ferdinand Ebner, ein Denker des christlichen Lebens ? in : Stimmen der Zeit 67 (1936/37) 205-220. L. Volken, l. c. 83 f.

[1] Vgl. WB 36 ff. ; OV 360 ff. — Vgl. F. Ebner, Das Wort ... 154 : « Das Ich — das Subjekt des Erlebens ... existiert nicht an und für sich und außerhalb dieser Beziehung zum Du. » — M. Buber, l. c. 75 : « Person erscheint, indem sie zu andern Personen in Beziehung tritt » ; « Der Mensch wird im Du zum Ich » (36). « Alles wirkliche Leben ist Begegnung » (18, 74) usw.

Auf Offenbarung und Glauben angewandt, welche nach Brunner die konkreten Beziehungsformen sind, in denen das Heilsgeschehen, die Heilsbegegnung zwischen Gott und Mensch sich verwirklicht, ergeben sich hieraus folgende Thesen. Offenbarungswahrheit ist keine stehende, sondern geschehende Wahrheit ; sie ist nicht Lehrwahrheit, sondern Personwahrheit : « sie kommt und ist eine Person ». « Gottes Offenbarung ist Gottes Selbstmitteilung ... das ist wörtlich zu verstehen : Gott gibt sich selbst in der Offenbarung » (GM 20). *Biblische Offenbarung* ist kurz gesagt die *lebendige Begegnung des fleischgewordenen Gotteswortes mit dem sündigen Menschen, und christlicher Glaube ist die existentielle Antwort des Menschen auf diese Begegnung.* Dieser Glaube, der « kein Habitus, sondern vollste Aktualität » (GO 168) ist, ist das geschuldete Jawort des Vertrauens und der Liebe, das der Mensch in seinem Ursprung Gott verweigert hat und ihm nun, von seiner Gnade « überwältigt », in freiem Gehorsam schenkt. Durch dieses Jawort, das als Totalakt der Person das Erkennen, Wollen und Fühlen des Menschen in sich vereinigt, wird seine negative, sündige Gottesbeziehung in die positive, rechtfertigende umgewandelt ; und weil diese Beziehung mit der materialen Personalität und Gottesbildlichkeit identisch ist, so ist der *Glaube die Konstituierung der wahren Person, die Wiederherstellung der imago Dei.*

An dieser Offenbarungs- und Glaubensauffassung fällt dem katholischen Theologen zunächst ihr *heilstotalitärer Charakter* auf. Danach vollzieht sich sozusagen die ganze objektive Heilsveranstaltung Gottes wesentlich in der Dimension der Offenbarung und die subjektive Heilsverwirklichung in jener des Glaubens (vgl. WB 37) — eine Anschauungsweise, die durch das reformatorische « verbum solum », « sola fide » grundgelegt wurde, und die wir als « *Offenbarungs-* » bzw. « *Glaubensmonismus* » bezeichnen. Daneben spielt hier auch die idealistische Verquickung von idealem und realem Sein, von Sinn und Wesen eine maßgebende Rolle. (Brunner kommt ursprünglich vom kritischen Idealismus her !) An sich ist die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch der *Sinn* von Offenbarung und Glaube, bei Brunner wird sie zu ihrem *Wesen*, das heißt die Teleologie von Offenbarung und Glauben wird zu ihrer Ontologie. Biblische Offenbarung ist für Brunner *nicht so sehr Lehrmitteilung als vielmehr Lebensmitteilung*, nämlich die in der Menschwerdung des Gottessohnes, in seinem Leben und Lehren, Leiden und Sterben geschichtlich vollzogene, gnädige Gemeinschaftsstiftung Gottes mit den Menschen, die Herstellung der personalen Korrespon-

denz [1]. Offenbarung als Begegnung kommt nach ihm indessen erst dort zur vollen Verwirklichung, wo der einzelne Mensch vom Heiligen Geist (mittels des testimonium internum), sei es durch das unmittelbare Wort Christi, sei es durch das biblische oder kirchliche Zeugnis von ihm, zur aktuellen Erkenntnis und Liebe, also zur personhaft antwortenden Begegnung mit dem göttlichen Du geführt wird. Offenbarung und Glaube stehen somit in unmittelbarer aktueller Korrelation zueinander — « Ist kein Glaube da, so ist auch die Offenbarung nicht vollzogen » (D I 23). Dieser *Offenbarungs- und Glaubensaktualismus* wirkt sich naturgemäß auf die Bedeutung und Wertung der mittelbaren Offenbarung, des Schrift- und Predigtwortes aus. Hier hat das Schriftwort — das im Grunde irriges und widerspruchsvolles Menschenwort ist [2] — wie auch das Verkündigungswort der Kirche keine eigentlich mediative Offenbarungsfunktion zu erfüllen ; es hat nur (mehr oder weniger dispositiven) « Hinweischarakter », ist also nicht selbst das Wort Gottes, wie es das seit den Logostheologen der alten Kirche eingerissene und von der protestantischen Orthodoxie mit ihrer Lehre von der Verbalinspiration übernommene, *intellektualistische Mißverständnis der Offenbarung und des Bibelwortes* haben will. Für Emil Brunner ist vielmehr « das Wort, das in menschlicher Sprache Geformte ... nur noch in indirektem Sinne Offenbarung : es ist Offenbarung als Zeugnis von

[1] Für Brunner bedeutet die personale Korrespondenz die « Grundkategorie der Bibel, innerhalb deren alles andere, was sie uns sagt, gesagt ist und verstanden werden muß » (WB 49, 57) ; das heißt, es geht in der Bibel immer um den « Gott-zum-Menschen-hin » und um den « Menschen-von-Gott-her », um Gottes Herrschafts- und Gemeinschaftsstiftung mit den Menschen. — Was wir unter « Offenbarungs- » und « Glaubensmonismus » zu verstehen haben, wird am besten illustriert durch den Satz : « Das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch ist also immer ein Offenbarungsgeschehen, ebenso die Geschehnisbeziehung zwischen dem Menschen und Gott immer eine Erkenntnisbeziehung » WB 37 ; vgl. 47, 49.

[2] Vgl. z. B. WB 131 f. ; WGM 38 ; OV 132, 286 f. ; D I 54 usw. — Brunner bewertet die « traditionelle Gleichung Bibelwort = Gotteswort » als « Kreaturvergötterung, Bibliolatrie » (OV 119). Ein Theologe der katholischen Kirche, welche zwar nach Brunner « die Schrift als kritische Instanz ausgeschaltet » (D I 52) hat, würde sich kaum den hyperkritischen Satz erlauben : « Die Bibel als Ganzes ... ist voller Irrtümer, Widersprüche, irriger Anschauungen von mancherlei menschlichen, natürlichen, geschichtlichen Verhältnissen. » Religionsphilosophie evangelischer Theologie, München und Berlin (1927) 1931, 79. Ähnliches gilt nach ihm auch « von dem lehrhaften Element der apostolischen Botschaft » selbst (OV 127) ; so ist die Verschiedenheit der apostolischen Berichterstattung und Lehre « in einigen Punkten, rein theoretisch-begrifflich gesehen, unversöhnlicher Widerspruch » ; erst in ihrer Zusammenschau ergeben sie « das unteilbare Ganze des Urzeugnisses von Jesus Christus » (OV 286).

Ihm » (D I 32), *der selbst, als der fleischgewordene Logos, die Offenbarung ist.* Infolgedessen kann das Verhältnis zwischen Schriftwort und Gotteswort nur ein solches der « *indirekten Identität* », der « Beziehungsnähe » sein [1]. Und ebenso wird die Funktion der Kirche in der Offenbarungsvermittlung eine rein materiell-dispositive, insofern sie durch die Bereitstellung des (uneigentlichen) Offenbarungsmediums, d. h. des Bibelbuches bzw. durch ihr lebendiges Kerygma in Predigt und Lehre die eigentliche Offenbarungsbegegnung im einzelnen Gläubigen vorbereitet und ermöglicht — « ubi et quando visum est Deo ». Die Offenbarungswahrheit ist ja keine statische « Lehrwahrheit », über die die Kirche beliebig « verfügen » könnte, sondern sie ist dynamische « Du-Wahrheit », die als solche weder objektiv-direkt vermittelt noch autoritativ gelehrt und normiert werden kann. « Keine Kirche kann mir die göttliche Wahrheit verbürgen ; will ich Gewißheit haben, so muß sie von anderswoher als von Menschen (!) kommen. » [2] Davon wird weiter unten noch ausführlicher die Rede sein.

[1] Das Prinzip der « Beziehungsnähe » wendet er überall dort an, wo das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem, Glaubensbereich und Vernunftbereich, Christentum und Welt, Du-Dimension und Es-Dimension zu klären und näher zu bestimmen ist (vgl. GO 514 ff., 483 ; OV 378 ff., 413 ff. ; MW 249 ; WB 83 ff., 133 ff. ; D I 45). Für das vorliegende Problem könnte dieses Prinzip etwa durch folgenden Proportionalsatz ausgedrückt werden : Je näher und unmittelbarer das Schriftwort auf das Zentrum der biblischen Botschaft, das fleischgewordene Wort Gottes, hinweist, desto mehr eignet ihm der Charakter des (instrumentalen) Gotteswortes. Es handelt sich hier kurz gesagt « um die Beziehungsnähe (des Bibelwortes) zur unmittelbaren Anrede Gottes in Jesus Christus selbst » (WB 87). Hieraus ergibt sich das Axiom : « Die Schrift ist nicht formale Autorität, die alle Schriftinhalte von vornherein deckt und für sie Glauben fordert, sondern sie ist eine instrumentale Autorität, insofern in ihr der Inhalt an mich herangebracht wird, vor dem ich mich in Wahrheit beugen muß », nämlich Jesus Christus (D I 116).

[2] OV 163. — Der zitierte Satz beweist, daß Brunner die (sichtbare) Kirche im Grunde als eine menschliche Größe betrachtet. Sofern er überdies, wie sich aus dem Kontext ergibt, gegen die katholische Kirche gerichtet ist, impliziert er auch die verfehlte Anschauung, diese Kirche verbürge mit ihrer eigenen Autorität die Glaubenswahrheit (vgl. OV 38 f., 144, 163, 174 usw.), wo sie doch nach katholischer Lehre keineswegs das eigentliche motivum fidei, der Glaubensgrund, sondern bloß die condicio sine qua non derselben ist. — Bei dieser Gelegenheit muß leider auch gesagt werden, daß, wie sich im Verlauf dieser Studie noch zeigen wird, Emil Brunner katholische Lehranschauungen sehr häufig verkürzt und entstellt wiedergibt, daß er also kaum einmal die genuine katholische Doktrin, sondern meistens nur eine Karikatur davon bietet, die zu widerlegen ein dialektisches Kinderspiel ist. Zur Bestätigung unserer Behauptung verweisen wir u. a. auf O. Bauhofer, Bemerkungen zu Emil Brunners christlicher Anthropologie, in : Stimmen der Zeit 134 (1938) 330. — J. Fehr, Das Offenbarungsproblem ... 28, 32 f., 50. —

Mit diesen erklärenden Prolegomena dürfte der Weg geebnet sein für das Verständnis unseres eigentlichen Themas, das zunächst sich mit Emil Brunners Wesensanschauung der Kirche befassen wird.

I. Das Wesen der Kirche

Emil Brunner beginnt in seiner theologischen Ethik den Kirchentraktat mit dem Satz : « Die Frage nach dem Wesen der Kirche ist die Entscheidungsfrage für die Theologie ... » (GO 508). Damit hat er die theologische Bedeutung der Ekklesiologie richtig erkannt : sie ist gewissermaßen die Spitze der Pyramide eines theologischen Lehrgebäudes und diese Spitze wird zum Kriterium der ihr zugrundeliegenden Theologumena. Wenn Brunner dann fortfährt : « Die Kirchenfrage ist recht eigentlich die unerledigte Frage der protestantischen Theologie » [1], so kommt das in diesem Zusammenhang ungefähr dem Geständnis gleich, daß die protestantische Theologie ihre Entscheidungsfrage bis heute noch nicht gelöst hat. Brunner selbst gibt dies auch ziemlich offen zu : « Im Denken über die Kirche ist die reformatorische Theologie und in der Gestaltung der Kirche entsprechend diesem Denken ist die Reformation überhaupt nicht zu Ende gekommen oder nicht durchgedrungen » (EK 6). Es ist tatsächlich so, wie O. Bauhofer geschrieben hat : « Alle evangelische Theologie, alles evangelische Christentum ist aufs ernsteste vor die Frage gestellt, worin das Wesen der evangelischen Kirche bestehe, und was diese Kirche zur Kirche mache ... Mit andern

A. Hoffmann O. P., l. c. 22, 24, 31-33. — G. Häfele O. P., Emil Brunner, Offenbarung und Vernunft, l. c. 111 f., 114, 118. — L. Volken, l. c. 168. — Vgl. auch K. Barth, Nein ! Antwort an Emil Brunner (Theol. Existenz heute, H. 14), München 1934, 32-34. — Was hierüber von Brunner zu sagen ist, gilt leider von den meisten protestantischen Autoren. Es wäre wirklich wünschenswert — und läge ja eigentlich in der ökumenischen Intention —, daß man sich protestantischerseits, sofern man sich schon mit katholischen Lehren befassen will, sachlicher und gründlicher mit denselben auseinandersetzen würde, als es gemeinhin geschieht. Die katholische Wahrheit braucht das Licht nicht zu scheuen, und unsere Theologie ist bereit, mit jeder anderen ritterlich die Klinge zu kreuzen, wofern *sie selbst* und nicht bloß ein kümmerliches Schattenbild von ihr in die Arena gefordert wird !

[1] GO 508 ; vgl. EK 5 f. — Ähnlich F. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher [6], Gießen 1934, II 70. — E. Thurneysen, Das Wort Gottes und die Kirche, München 1927, 75. — E. Rietschel, Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther, Leipzig 1932, 98, 4. Eine eindrückliche Illustration hiezu geben auch die Weltkirchenkonferenzen von Edinburgh (1937) und Amsterdam (1948).

Worten : das eigentliche, letzte und tiefste und auch heute unerledigte und ungelöste Problem des Protestantismus liegt im Begriff, in der theologischen Frage der Kirche. »[1] Sehen wir nun, wie Emil Brunner diese theologische « Entscheidungsfrage » zu lösen versucht !

In seiner Personlehre findet sich das Axiom : « Persönlichkeit und Gemeinschaft sind Korrelate, d. h. das eine ist nicht ohne das andere, weder denkbar, noch wirklich » (GM 88). Dieser Satz kann als *Leitmotiv für Brunners Kirchenlehre* gelten, insofern nach ihm wahre Person und wahre Gemeinschaft — und damit ist letztlich die Glaubensgemeinschaft gemeint, wie wir sehen werden — notwendig zusammengehören. Was den Menschen zur Person macht, das macht ihn wesentlich zum Glied der Gemeinschaft. « Der Mensch kann nicht 'an sich' Mensch sein ; er kann es erst in der Gemeinschaft. »[2] Gott will die menschliche Person so, daß sie « nur im Dualis, nur in der Bezogenheit auf den Andern, also nur 'vom Andern her' (Gogarten) » (GO 175) ihr wahres Personsein bekomme ; sein « Wille ist ganz und gar ein Sozialwille, ein Volkswille, ein Gemeinschaftswille » (GO 40). Die Begründung hiefür ist in Brunners Verständnis der Gottebenbildlichkeit zu suchen : « Da Liebe als der materiale Gehalt der Ebenbildlichkeit das Wesen der Humanität ausmacht, müssen die Probleme des Menschseins als Probleme der Gemeinschaft angesehen werden, so daß im Ich-Du=Verhältnis Sein und Aufgabe des Menschen beschlossen liegt. »[3] — Nur im Glauben wird nach Brunner dem Menschen die Befreiung aus dem sündigen Ichkrampf, die Aufgebrochenheit zum mitmenschlichen Du hin geschenkt ; indem der Glaube die Person konstituiert, schafft er zugleich die wahre menschliche Gemeinschaft. « Glaube, als Empfang der göttlichen Liebe, ist die Geburt des Seins-in-Gemeinschaft ... Darum findet sich jeder, der zum Glauben erwacht, als Glied einer Gemeinschaft vor, verbunden mit denen, denen dasselbe Wunder des Aufgebrochenwerdens zuteil wurde. »[4] Diese Gemeinschaft aber ist die Kirche, als « die Gemeinschaft derer, die, vom Wort Gottes in Christus getroffen und über-

[1] O. Bauhofer, Einheit im Glauben, Einsiedeln 1935, 225.

[2] MW 97 ; vgl. 131, 222 f. ; WB 78 f. Kommunismus, Kapitalismus und Christentum (Kirchliche Zeitfragen H. 23), Zürich 1948, 5, 8.

[3] H. Volk, Emil Brunners Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, Emsdetten 1939, 77.

[4] OV. 135 ; vgl. WGM 104 f. : « Indem du ein Glaubender wirst, bist du schon kein Einzelner mehr ... weil du in eben diesem Moment in den Leib Christi, in die Gemeinde, in die ekklesia eingereiht wirst. Man kann nicht Gott als Vater bekommen, ohne sofort die Menschen als Brüder zu bekommen. »

wunden, Glaubende wurden » (OV 135). Wie es wahres Personsein außerhalb und unabhängig vom Glauben nicht geben kann, so gibt es auch keine wahre menschliche Gemeinschaft ohne ihn [1]; sie ist also entweder Glaubensgemeinschaft, Kirche, oder sie ist nicht. « Persongemeinschaft im strengen Sinn gibt es also nur als 'Kirche', das Wort Kirche im ursprünglichen Sinne verstanden, nicht als Rechtsgebilde, sondern als coetus electorum (κλῆσις-ἐκκλησία), darum als Gemeinschaft, die notwendig den Einzelnen als 'Einzelnen' fordert. » [2] — Wesen und Eigenart dieser Gemeinschaft erläutern wir am besten anhand der « drei klassischen Wesensbestimmungen der Kirche » : coetus electorum, corpus Christi, communio sanctorum, « die alle unter verschiedenem Gesichtspunkt dasselbe sagen wollen und doch erst miteinander das Ganze sagen können » [3].

1. Die Kirche als « coetus electorum »

An diesem Begriff dürfte uns paradoxerweise Emil Brunners theologischer Naturalismus im Verständnis der Kirche aufgehen. Wir sagen : paradoxerweise ; denn wir meinen, der biblische Begriff der electio, der hier relevant wird, deute gerade auf eine Tatsache hin, auf eine göttliche Berufung und Erwählung, die das *natürliche* Telos des Menschen wesentlich transzendiere. Für Brunner dagegen ist diese electio schon mit der Menschennatur an sich und ihrer immanenten Wesensbestimmung : Sein-zur-Gemeinschaft, Sein-zur-Liebe, gegeben. Die κτίσις des Menschen ist zugleich seine κλῆσις, wie uns in Brunners Imagolehre gesagt wird. « Denn der Grund seines Wesens ist der ewige Liebeswille, die ewige Erwählung Gottes ... Das Wort der göttlichen Erwählung ist der Ruf zur menschlichen Bestimmung » (MW 66 f.). Infolgedessen ist die *Kirche* grundsätzlich und ursprünglich irgendwie eine *Schöpfungsordnung*, insofern der göttliche Ratschluß der Erschaffung der Menschheit mit dem Ratschluß, sie als Kirche, d. h. als « coetus electorum », zu erschaffen, sachlich zusammenfällt. Der Begriff der

[1] Vgl. WGM 98 : « Sünde und Gemeinschaftslosigkeit ist ein- und dasselbe. Die Gemeinschaftslosigkeit mit Gott wirkt sich aus als Gemeinschaftslosigkeit mit den Menschen. »

[2] GO 604 ; vgl. 284 ; Mi 561. — H. Volk, l. c. 93 : « Da wahres Menschsein nur möglich ist im Glauben, ist die schöpfungsmäßige und einzige Form der Existenz für die Menschheit als Gemeinschaft die Gemeinschaft der Gläubigen oder die Kirche. »

[3] GO 509 ; vgl. EK 7-9 ; WB 142-144.

Kirche und der Begriff wahrer menschlicher Gemeinschaft sind also inhaltlich schlechthin identisch. « Kirche ist nicht eine Gemeinschaft unter anderen . . ., die 'Kirche' ist vielmehr die in der Versöhnung durch Jesus Christus wiederhergestellte Schöpfungsgemeinschaft und auf die Vollendung der Schöpfung bezogene Erlösungsgemeinschaft. Die communio electorum, die ἐκκλησία der κλητοὶ ist die *einzig wahre Gemeinschaft.* »[1]

Der *ekklesiologische Naturalismus*, der diesem Begriff des coetus electorum unverkennbar anhaftet, besteht darin, daß die Kirche *positiv-potenziell* (nicht bloß auf Grund der potentia obedientialis) mit der Menschennatur als solcher gegeben ist. Sie ist also an sich *nicht* eine übernatürliche Größe, die an die gottesbildliche Sozialnatur des Menschen zwar anknüpft, in sich aber ganz und gar ein Werk der Gnade und des besonderen Heilswillens Gottes darstellt, sondern sie ist eine *ursprünglich* natürliche, im göttlichen Schöpfungsplan als notwendiges Korrelat zu dem in seiner formalen und materialen Ebenbildlichkeit vollendeten Menschen intendierte Wirklichkeit.

Daß nun die Kirche auch für Emil Brunner *faktisch keine rein natürliche Gemeinschaft* ist, folgt demnach nicht aus ihrem Wesen, sondern aus der *Sünde.* Wie diese die wahre Personalität des Menschen (die imago materialis) zerstört, so zerstört sie auch das mit jener gegebene positive Angelegtsein der menschlichen Natur auf die wahre, natürliche Gemeinschaft, die Kirche, hin. Umgekehrt gibt die Wiederherstellung des Gottesbildes, die Wiedergeburt des Menschen, diesem auch eo ipso seine ursprüngliche ekklesiologische Sozialbeziehung zurück. So gibt es denn in concreto Kirche nicht mehr als ungebrochene Schöpfungsgemeinschaft, sondern nurmehr als ausgesprochene *Erlösungs- oder Gnadengemeinschaft:* was den Menschen an sich von Natur aus als ihre Wesensbestimmung zukäme : das Gemeinschafts-Sein, das wird ihnen nun aus « Gnade » zuteil, durch den Glauben[2]. In *diesem* Sinn

[1] GO 284. — Dieser kreatianische und prädestinatianische Kirchenbegriff in einem findet sich auch bei anderen modernen protestantischen Theologen, vgl. z. B. D. Bonhoeffer, Sanctorum communio ; Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hrsg. von R. Seeberg, 26. Stück), Berlin und Frankfurt a. O. 1930, 22 ff. ; 73 ff.

[2] Hier ist zu erwähnen, daß « Gnade » bei Brunner nie im Sinne eines wesensmäßig Übernatürlichen, als gratia elevans (supernaturale quoad substantiam), zu verstehen ist, sondern nur als gratia sanans (supernaturale quoad modum), insofern damit dem Menschen nicht etwas geschenkt wird, das ganz und gar über

kann daher Brunner sagen : « Die Kirche ist keine natürliche Gemeinschaft — man wird nicht in sie hineingeboren ... Es ist die Gemeinschaft, in die man hineinkommt durch den göttlichen Ruf, also durch die Wiedergeburt. Kirche ist die Gemeinschaft, der durch Gott Hineingerufenen » (GM 51).

Auf die Frage, ob Brunner seinem Verständnis des coetus electorum einen prädestinatianischen Sinn unterlege, könnte man mit ja und nein antworten. Mit ja, insofern er die göttliche Erwählung der Menschen als den einzigen Daseinsgrund der Kirche namhaft macht und nur durch Erwählte die eigentliche Kirche (« Kirche des Glaubens ») gebildet werden läßt : « Schöpfer der Kirche ist ganz allein Gott durch seine Erwählung und seinen Ruf. An wem sich der Ruf Gottes wirksam erweist, wer sich tatsächlich 'retten läßt aus diesem verkehrten Geschlecht' — der gehört, eben indem dies an ihm geschehen ist und geschieht, zu dieser neuen Gemeinschaft, zur Kirche, die gar nichts anderes ist als eben die Gemeinschaft der so Herzu- und Herausgerufenen, der κλητοὶ ἅγιοι. »[1] Wenn wir dagegen Emil Brunners Auffassung von der Erwählung näher in Betracht ziehen, dann wird man seinen Kirchenbegriff *nicht als eigentlich prädestinatianisch* — wenigstens im herkömmlichen Sinn — bezeichnen können. Denn es ist zu bedenken, daß er die Begriffe der Erwählung und Prädestination nicht im traditionellen Sinne versteht. « Göttliche Erwählung » bedeutet nach ihm praktisch so viel wie der allgemeine Heilswille Gottes (« voluntas antecedens ») im thomistischen Sinne. Die göttliche Berufung und Erwählung erstreckt sich grundsätzlich auf alle Menschen : « Die unbedingt freie Gnade Gottes, die rein schenkende Liebe ... gilt der Welt schlechthin, sie gilt allen ; aber sie gilt *allen, sofern sie glauben* » (D I 345). Die Erwählung ist also nur hypothetisch, ihre konkrete Verwirklichung hängt ab von der tatsächlichen Erfüllung des « condicionalis divinus » durch den Menschen. « Wer sich selbst ausschließt, der *ist* ausgeschlossen, wer sich selbst nicht einschließen läßt, der *ist* nicht eingeschlossen » (D I 345 ; vgl. 334 ff.). Es ist mithin die freie Glaubensentscheidung des Menschen, welche die bedingte göttliche Erwählung

seine (auch unverdorbene) Natur hinausgeht, sondern grundsätzlich etwas (zurück-) gegeben wird, das im Bereich seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung liegt, und das er eigentlich aus eigener Kraft hätte verwirklichen bzw. vollenden können und sollen, was ihm nun aber *tatsächlich* nur durch Gottes Heilstat möglich wird.

[1] EK 7 ; vgl. GO 509 : « In Gottes Willen und Wählen allein hat die Kirche ihren Grund ; Gott, nicht der Mensch, ist der auctor ecclesiae. »

zur unbedingten macht ; *er* ist es letztlich, der hier definitiv wählt und sich in die Zahl der « Auserwählten » einreiht. Die Erwählung von Seite Gottes hingegen hat mehr den Charakter der *universalen Berufung* zum Heil.

Die Anwendung dieser Erwählungstheorie auf die Lehre von der Kirche als der Gemeinschaft der Erwählten ist einfach und geradlinig : Dadurch, daß einer ein Glaubender wird, wird er faktisch ein Erwählter und tritt als solcher in den coetus electorum, in die Kirche ein. Gottes Gnadenwirken « vollzieht sich als Gehorsam heischender und Vertrauen weckender Liebesruf und als freie Glaubensentscheidung des Einzelnen, durch die die Gemeinschaft der Gläubigen, die ekklesia entsteht » [1]. Dieser Satz, der deutlich das Zusammenwirken von Gott und Mensch bei der Genesis der Kirche ausspricht, steht irgendwie im Gegensatz zu dem andern : « Die Kirche ist das *ausschließliche* Werk des erwählenden und seine Erwählung wirksam machenden Gottes. » [2] Brunner pendelt hier (wie auch bei der Erwählungsfrage) zwischen der reformatorischen These von der Alleinwirksamkeit Gottes und seinem neuartigen, personalistischen Synergismus hin und her. Die Unsicherheit und Unklarheit in der Bestimmung des göttlichen und menschlichen Anteils im Werden und im Aufbau der Kirche zieht sich überhaupt, wie wir noch sehen werden, durch seine ganze Kirchenlehre hindurch.

Aus der Tatsache, daß Erwählung, Glaube und Kirchengliedschaft sachlich identisch sind, ergeben sich wichtige *Konsequenzen.* Wir müssen uns nämlich vergegenwärtigen, daß nach Emil Brunner der Glaubende immer wieder ein Nichtglaubender, folglich auch ein Nichterwählter und « Kirchenloser » werden kann [3]. Das ergibt sich einerseits aus der Sündhaftigkeit des Menschen und anderseits aus der Aktualität des Glaubens. Die unmittelbare Folge hievon ist die, daß die Kirche eine wesentlich *fluktuierende und aktualistische Gemeinschaft* wird, die keine

[1] Schicksal und Freiheit in christlicher Sicht, in : Neue Schweiz. Rundschau (Neue Folge) 5 (1937/38) 530 ; vgl. GM 52 : Der Beitritt zur Kirche « vollzieht sich im Geheimnis der göttlichen Berufung und der menschlichen Entscheidung. Kirche ist darum keine irgendwie dinglich zu fassende, an sich bestehende Größe, sondern sie ist nur in der Aktualität dieses Rufens und sich Entscheidens. »

[2] EK 7 (von mir gesperrt) ; vgl. GO 509.

[3] Vgl. GO 67 : « Glauben gibt es nur in der Aktualität der Entscheidung, also als etwas, das immer wieder dem Unglauben abgerungen werden muß. Glauben gibt es also immer nur zusammen mit dem Unglauben : ... Denn der Glaubende ist immer auch der Nichtglaubende, der Sünder. Simul iustus, simul peccator. » Vgl. 247 f. ; GM 35, usw.

soziale Stabilität aufweist und sich sozusagen von Augenblick zu Augenblick ändert. Und doch läge es im Wesen einer Gemeinschaft, zumal *dieser* Gemeinschaft, daß sie, nicht nur nach ihren objektiven Ordnungs- und Aufbauelementen, sondern auch hinsichtlich des subjektiven Gliedschaftsprinzips und damit der Zugehörigkeit ihrer Glieder, an sich von konstanter Dauer sei. Die immanente Finalität der Liebes- und Heilsgemeinschaft, wie dies die Kirche nach Emil Brunner ist, bleibt ja immer und jeden Augenblick und für jedes Glied bestehen — wie ja der tiefste Sinn der Agape selbst ins Ewige hineinreicht. Hier zeigt sich eklatant die Unzulänglichkeit des rein aktualistisch verstandenen Glaubens, der als inneres Konstitutivprinzip der Glaubensgemeinschaft versagt.

Weil des weiteren Glaube und Gerechtigkeit bei Brunner sachlich zusammenfallen, so gibt es für ihn folgerichtig nur eine *Kirche von Gerechten und Heiligen* — mögen sie auch nur für die Dauer ihres aktualen Glaubens Gerechte und Heilige sein, so sind sie doch nur in dieser Eigenschaft eigentliche Glieder der Kirche [1]. Das ist aber eine *Irrlehre,* die seit den ersten christlichen Jahrhunderten (Montanisten, Novatianer, Donatisten, Pelagianer, Anabaptisten usw.) immer wieder aufgetaucht ist, und die den wahren Charakter der Kirche als *Heilsgemeinschaft für alle Menschen,* Gerechte wie Sünder, leugnet. Gewiß, nur die Gerechtfertigten sind ideale, vollwertige Glieder der Kirche, weil nur sie in vollendeter Weise zu ihr gehören. Wie es aber einen christlichen Idealglauben (fides formata) und einen Fundamentalglauben (fides informis) gibt, so gibt es dementsprechend auch eine verschiedene, *gestufte Zugehörigkeit zur Kirche:* Eine ideale und eine fundamentale. Zeigt sich nicht gerade darin der Charakter der Kirche als Heilsinstitution in hervorragender Weise, daß der Sünder, solange er wenigstens den Fundamentalglauben bewahrt, nicht gänzlich von ihr ausgeschlossen wird, daß sie ihn sozusagen noch an einer Hand festhält, um ihn leichter wieder als vollwertiges Glied zu gewinnen ?

[1] Emil Brunner hütet sich zwar, diese Folgerung ausdrücklich zu ziehen, er sagt sogar : « Kirche ist die Gemeinschaft derer, die selbst noch Sünder sind, darum immer zugleich Unvollkommene, ja immer auch von Sünde durchwirkte Gemeinschaft » (GO 512). Er sieht offenbar den Widerspruch nicht zwischen dieser und ähnlichen Aussagen und den Konsequenzen, die sich aus seiner Auffassung vom Glauben, von der Erwählung und vom coetus electorum unerbittlich ergeben — oder gehört dieser Widerspruch vielleicht zur « Dialektik » seiner Kirchenlehre ? — Vgl. dazu K. Rahner S. J., Kirche der Sünder (Kleine Texte zu Theologie und Seelsorge, hrsg. von Dr. K. Rudolf, Nr. 7), Wien 1948.

Im Begriff des « coetus electorum » ist schließlich ein *Spiritualismus* verborgen, den Brunner unter einem anderen Betracht selber ablehnt (vgl. EK 12 ff.). Als coetus electorum ist die eigentliche Kirche eine rein geistliche, empirisch unfaßbare Größe. Der Gläubige weiß wohl, *daß* es eine Kirche gibt, aber er weiß nicht, jedenfalls nicht sicher, wo diese Kirche, dieser coetus electorum, ist, und wer eigentlich zu ihr gehört, da ja sein Wissen bezüglich des Glaubens seiner Mitbrüder « immer unter dem göttlichen Vorbehalt steht, daß sein Urteil vielleicht anders lautet als unser Glaubensurteil » (EK 17) ; « darum ist die wahre Kirche unsichtbar » (WB 141) — deutlicher könnte man die Kirche als spiritualistische Größe kaum mehr kennzeichnen ! Und doch gehörte es wesentlich zu einer *menschlichen* Gemeinschaft, daß sich ihre Glieder als solche irgendwie kennen und wissen, wer zu ihnen gehört und wer nicht, sonst ist ja ein wahres und fruchtbares Gemeinschaftsleben, wie es nach Brunner für die Kirche charakteristisch sein soll, gerade nicht möglich. Heißt es nicht von der Urgemeinde zu Jerusalem : « Die Gläubigen hielten alle zusammen und hatten alles gemeinsam » ; sie waren « ein Herz und eine Seele » (Apg. 2, 44 u. 4, 32) ? Es waren da offenbar noch andere Gliedschaftsprinzipien und objektive Kennzeichen maßgebend als nur der Glaube, um die Zugehörigkeit zur Gemeinde festzustellen. Übrigens sagt Brunner selbst, daß die Früchte des Glaubens kein hinreichendes « Kriterium » seien, « um mit Sicherheit die wahrhaft Gläubigen von den Scheingläubigen zu unterscheiden », und daß die Wiedergeburt « in der Regel im Verborgenen » geschehe (EK 12 f.).

Damit haben wir einige kritische Punkte berührt, welche uns die Problematik offenbaren, die mit Brunners Wesensbestimmung der Kirche als coetus electorum gegeben ist. *Dieser Wesensbegriff ist unzulänglich*, weil er sich mit der zu erfassenden Wirklichkeit nicht deckt ; denn erstens drückt er die empirisch-sichtbare Seite, die wesentlich zur Kirche als societas hominum gehört, keineswegs aus, und zweitens stellt die Erwählung kein spezifisches Gliedschaftsprinzip der Kirche dar, da es einerseits wahre Glieder der Kirche gibt, die zwar « berufen », aber effektiv nicht « erwählt » sind [1], und anderseits nicht alle, die erwählt

[1] Vgl. Mt. 20, 16 ; 22, 14 ; ferner die Stellen, wo Christus das Himmelreich (bzw. die Kirche) mit einem Acker, auf dem Unkraut und Weizen wächst, vergleicht (Mt. 13, 24 ff.) oder mit einem Fischnetz voll guter und schlechter Fische (l. c. vv. 47-50) oder schließlich mit den fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen (25, 1-13). — Vgl. D (= Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum, Freiburg i. Br. 1937), nn. 627, 629, 631 s., 647, 838, 1422-1428. — Vgl. Pius xii., Enz.

sind, eo ipso schon zur Kirche gehören (z. B. die Heiden, die erst noch zum Glauben kommen). — Sehen wir uns nun die weiteren Wesensbegriffe der Kirche und ihre Erklärung durch Emil Brunner an.

(*Fortsetzung folgt*)

« Mystici Corporis Christi » (Ausgabe : Rex-Verlag, Luzern) 12 : « Es wäre aber auch falsch zu glauben, daß der Leib der Kirche deshalb, weil er den Namen Christi trägt, schon hienieden, zur Zeit seiner irdischen Pilgerschaft, nur aus heiligmäßigen Gliedern, oder nur aus der Schar derer bestehe, die von Gott zur ewigen Seligkeit vorherbestimmt sind. In seiner unendlichen Barmherzigkeit versagt nämlich unser Heiland in seinem mystischen Leib auch denen den Platz nicht, welchen er ihn einst beim Gastmahle nicht versagte (vgl. Matth. 9, 11 ; Mark. 2, 16 ; Luk. 15, 2). » — Vgl. dazu den ersten Entwurf der Konstitution über die Kirche Christi, der für das Vaticanum vorbereitet wurde, viertes Kapitel. « Die Kirche ist eine sichtbare Gesellschaft. . . . Daher endlich der ganze sichtbare Leib der Kirche, dem nicht nur die Gerechten oder die Vorherbestimmten zugehören, sondern auch die Sünder, die durch das Bekenntnis des Glaubens und die Gemeinschaft mit ihm verbunden sind. » J. Neuner S. J. und H. Roos S. J., Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 2. verb. Aufl., hrsg. von K. Rahner S. J., Regensburg 1948, n. 362.

Nicolas de Cotrone
et les sources du Contra errores Graecorum de Saint Thomas

Par Antoine DONDAINE, O. P.

L'énigme posée par le *Libellus* que le pape Urbain IV soumit à l'examen de saint Thomas — ce qui nous a valu le « Contra errores Graecorum » — n'est pas résolue ; beaucoup, même parmi les spécialistes, en ignorent encore l'identité [1]. Cependant, quoique l'éditeur du « Liber de Processione Spiritus Sancti et fide Trinitatis contra errores Graecorum » n'ait pas rempli jusqu'au bout sa promesse de signaler, par un artifice typographique, les textes cités par saint Thomas dans son opuscule, il n'est pas possible d'élever le moindre doute sur l'identification avancée par P. A. Uccelli : le Liber de processione Spiritus Sancti est bien le Libellus proposé au jugement du théologien dominicain [2].

Cet ouvrage est un florilège de prétendues autorités patristiques grecques favorables aux dogmes de l'Eglise latine. Convaincu de l'authenticité des textes, saint Thomas, dans la première partie de sa réponse, s'efforça de justifier, ou au moins d'exposer « reverenter » les dits des Pères [3] ; dans la deuxième, il exploita l'apport du Libellus. Cette seconde partie, malgré l'injuste sort qui était fait à la science du saint Docteur par un donné équivoque, constitue la plus constructive, en même temps que la plus systématique des œuvres latines opposées par

[1] Ainsi, l'auteur de l'article *Trinité* dans le Dictionnaire de théologie catholique, fasc. 142-143. Paris 1947, col. 1758.

[2] Le texte est édité dans P. A. Uccelli, S. Thomae Aquinatis... In Isaiam prophetam..., accedit Anonymi Liber de Fide sanctae Trinitatis... Romae 1880, pp. 359-442. Le texte préparé par l'abbé Uccelli fut publié seulement après sa mort, par les soins de V. Ligiez, O. P.

[3] L'humilité intellectuelle de saint Thomas est ici admirable ; malgré les difficultés auxquelles il se heurte, il se soumet à un donné qu'il croit authentique : « Sed quia praesumptuosum est tantorum doctorum tam expressis auctoritatibus contraire, possumus quidem dicere... », liv. I, ch. 10.

le moyen âge à la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit. Son succès fut considérable et son influence sur la polémique se perpétua jusqu'à l'Union signée à Florence en 1439 [1]. Aujourd'hui, le discrédit jeté sur la source atteint en même temps l'œuvre de l' « expositor » ; il y aurait lieu pourtant de faire le départ entre les textes patristiques authentiques et ceux qui ne l'étaient pas dans le matériel utilisé ; le Contra errores Graecorum vaut encore le patient labeur d'une telle enquête. Mais d'où venait le Libellus, qui doit à saint Thomas sa célébrité imméritée ?

Dans une étude qui fait encore autorité après soixante ans, F. H. Reusch crut pouvoir affirmer que l'auteur était un dominicain d'Orient [2]. Reusch ne donna point les motifs de ce jugement, mais il est facile de les deviner. Son étude du traité de saint Thomas et du Libellus lui fit étendre son enquête à un autre écrit de la polémique anti-grecque, le Thesaurus veritatis fidei du dominicain Buonaccorsi de Bologne, missionnaire en Orient dans la seconde moitié du XIII[e] siècle [3], lequel utilise largement et le traité de saint Thomas et le Libellus. Mais ces deux ouvrages ne sont pas les seules sources de Buonaccorsi, tant s'en faut ; parmi les autres ouvrages où il puisa, on remarque en premier lieu le Contra errores Graecorum, composé en 1252 par un dominicain du couvent de Constantinople, autre élément bien connu de la polémique [4]. Cette conjonction dans le Thesaurus des traités de saint Thomas, du dominicain de Constantinople et du Libellus, conduisait

[1] Ce succès et cette influence se traduisent matériellement par le nombre fort important des manuscrits où le Contra errores Graecorum a été conservé, et par les deux genres de familles de ces manuscrits : les collections d'opuscules de saint Thomas d'une part, les collections de traités de la polémique contre les Grecs, d'autre part. Ce deuxième groupe a été constitué principalement à la fin du XIV[e] et au début du XV[e] siècles, au temps des Conciles qui préparèrent et aboutirent à l'Union de Florence.

[2] F. H. Reusch, Die Fälschungen in dem Tractat des Thomas von Aquin gegen die Griechen, Abhandlungen der k. bayer. Akad. der Wiss. III Cl. xviii. Bd. III. Abth., München 1889, pp. 675-742 : v. p. 676.

[3] Sur cet auteur et son œuvre, outre Reusch, voir Script. Ord. Praed. I, 156-159, et R. Loenertz, O. P., Autour du traité de fr. Barthélemy de Constantinople contre les Grecs, Arch. Frat. Praed. VI 1936, pp. 365 ss. Puisque nous citons le R. P. Loenertz, nous saisissons cette occasion pour le remercier du concours fraternel qu'il nous a prêté au cours de ce travail.

[4] Sur ce traité, voir R. Loenertz, *loc. cit.*, et, du même, l'Epître de Théorien le Philosophe aux prêtres d'Oréiné, dans Mémorial Louis Petit, Bucarest 1948, pp. 317-325. Nous devons cependant marquer une réserve sur l'attribution du traité à Barthélemy de Constantinople ; celui-ci n'est peut-être que l'éditeur d'un remaniement postérieur !

par une pente facile à la conclusion de Reusch : le Libellus devait sortir du même milieu, et comme il était farci de termes grecs, ce milieu était évidemment celui de la mission dominicaine d'Orient. Une simple observation suffit à énerver cette induction : il n'y a aucun rapport entre le traité du dominicain de Constantinople et le Libellus. Si ces deux ouvrages provenaient du même milieu intellectuel, il serait bien surprenant que le plus récent ne portât pas la trace du plus ancien. C'est en effet un caractère des écrits de la polémique que tous dépendent plus ou moins les uns des autres ; les exceptions se comptent par deux ou trois unités [1]. P. A. Uccelli avait cependant soulevé une piste intéressante dans une note de sa préface à l'édition du Libellus [2] ; si elle avait été connue du savant allemand, nul doute qu'il ne l'eût vérifiée avant d'écrire, sans donner aucune preuve, que l'auteur était un dominicain. Uccelli faisait état d'une lettre de l'empereur Michel VIII Paléologue au pape Urbain IV, dans laquelle il est question d'un évêque de Cotrone qui avait exposé à l'empereur la parfaite concordance de la foi de l'Eglise latine avec celle de l'Eglise grecque en s'appuyant sur les Pères. Or, la liste des Pères grecs énumérés par la lettre suit de fort près l'ordre du Libellus, d'où le soupçon émis par Uccelli que l'auteur du traité était cet évêque de Cotrone, dont il paraît d'ailleurs avoir ignoré le nom [3]. Plus près de nous, le R. P. R. Loenertz, O. P., a fait sienne cette hypothèse et l'a enrichie de l'appui d'informations nouvelles par lesquelles elle prend consistance [4] : l'évêque de Cotrone serait Nicolas de Durazzo. C'est cette piste que nous voudrions suivre ici pour tenter de tirer l'affaire au clair. L'on déterminera d'abord les caractères propres du Libellus qui peuvent aider à préciser la personnalité de son auteur et les exclusions qu'ils imposent. Ensuite, l'enquête rassemblera les informations historiques que nous possédons sur Nicolas de Cotrone et, finalement, la confrontation des données acquises de part et d'autre mettra en lumière la conclusion à tirer.

[1] Le Libellus en est une. Nous pouvons encore signaler le Contra Grecos de Raymond Lulle, totalement indépendant des autres travaux de la polémique. Sur ce dernier traité, cf. J. H. Sbaralea, Supplementum... ad Scriptores trium ord. S. Francisci..., ed. nova, Pars III, Romae 1936, p. 30, n. 207, où l'on trouvera la bibliographie.

[2] Uccelli, p. 365, n. 2.

[3] Sur l'édition d'Uccelli et les problèmes connexes, voir l'étude de S. Merkle, Antonio Uccelli und Thomas Contra errores Graecorum, Römische Quartalschrift 35, 1927, pp. 209-239. Merkle adopte les conclusions de Reusch sur le Libellus.

[4] R. Loenertz, Autour du traité de fr. Barthélemy..., pp. 369-370.

Le Libellus

La première démarche qui s'impose est de limiter l'enquête dans le temps ; une simple précision d'ordre chronologique peut condamner sans retour une attribution trop hâtive. S'il n'est pas possible de dater le Libellus de manière parfaitement exacte, une approximation très suffisante pour la nature de notre recherche peut être atteinte. D'une part le terme-limite antérieur de l'époque de sa composition est fixé par le moment où fut décelée pour la première fois par les Latins d'Occident l'erreur des Grecs concernant la doctrine du Purgatoire. Ce fait remonte à la fin de l'année 1231, ou bien au début de 1232, lors d'une conférence au monastère grec de Casole, en Calabre [1]. Le Libellus ayant un chapitre consacré à l'affirmation de la doctrine de l'Eglise latine du Purgatoire [2], il est assuré que sa composition est postérieure à l'hiver 1231-1232.

L'autre terme ne peut dépasser 1256-1257, car un des textes pseudo-cyrilliens du traité est utilisé par saint Thomas dans le « Contra impugnantes Dei cultum et religionem », dont la date est assurée [3]. Toutefois, la dépendance n'est pas absolument certaine. Il reste possible en effet que saint Thomas et l'auteur du Libellus aient utilisé une source commune. Mais c'est là une concession bien théorique ; on ne connaît aucune source latine du Libellus, si ce n'est pour un fragment attribué par lui à saint Grégoire [4]. Cependant, si cet élément de comparaison se révélait caduc, on en trouverait d'autres quelques années plus tard avec les citations faites par le même saint Thomas dans des œuvres achevées

[1] Cf. M. Jugie A. A., Theologia dogmatica christianorum orientalium..., t. IV. Paris 1931, pp. 36-38 ; G. Golubovich, O. F. M., Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa..., t. I, Quaracchi 1906, pp. 170-175. Cependant, chez ce dernier, la correction de la date est insuffisante ; au lieu de 1236, lire hiver 1231-1232.

[2] Uccelli, pp. 440-441.

[3] Sur la date de ce traité, cf. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Beiträge z. Geschichte der Philos u. Theol. des Mittelalters, Bd. XXII, Heft ½, Münster Westf. 1949, p. 329 ; P. Glorieux, Le « Contra impugnantes » de saint Thomas..., Mélanges Mandonnet I, Paris 1930, pp. 51-81. Le traité est au plus tôt de juillet-septembre 1256. La citation en question est au chapitre III. Ed. P. Mandonnet, Opuscula Omnia s. Thomae Aquinatis, t. IV. Paris 1927, p. 29 (cf., p. 41) ; ed. Parmae 1864, t. XV, p. 12 (cf. p. 16) : texte emprunté au Libellus, Uccelli, p. 429.

[4] Sur ce fragment voir ci-après, p. 321. Cf. R. Loenertz, l'Epître de Théorien, *loc. cit.*, pp. 323-324, 333-335, et Autour du traité de fr. Barthélemy..., *loc. cit.*, pp. 370-371.

avant 1265 [1] ; mais le Contra errores Graecorum est lui-même contemporain : le Libellus est donc nécessairement plus ancien.

Dans l'intervalle de vingt-cinq ans séparant les dates ainsi acquises, il semblera que le Libellus vit le jour vers la fin. Du moins n'est-il venu entre les mains de saint Thomas qu'au terme de cette période. Or, si l'on se souvient du souci du saint Docteur pour se procurer de nouvelles sources patristiques grecques, de nouvelles traductions, et des apports qu'il a lui-même provoqués en ce domaine, il est permis de penser que le Libellus est de date récente lorsqu'il fait apparition dans son bagage d'autorités ; nul doute qu'il ne l'eût utilisé dans son commentaire du premier livre des Sentences, où le problème de la procession du Saint-Esprit lui donnait d'exceptionnelles occasions de puiser à cette source si riche, si elle avait été connue dès ce moment. D'autre part, si Urbain IV soumit en 1263 le Libellus au jugement d'un théologien, c'est évidemment que l'œuvre était de date récente ; à coup sûr plus proche de cet instant que de 1232.

Cette limitation dans le temps acquise, voyons si quelque trait de l'ouvrage, quelque donnée interne ne permettrait pas aussi de circonscrire l'espace d'exploration sur la carte géographique littéraire. Ici une chance exceptionnelle nous sert, car il est peu d'ouvrages à procurer d'un coup sur leur auteur inconnu une détermination aussi décisive que celle-ci : le Libellus est l'œuvre d'un Grec. Le filet se ferme presque aussitôt jeté, car il n'y a jamais eu une pléiade de Grecs pour défendre les thèses latines, surtout à ce moment du siècle.

Le Libellus est connu par un seul manuscrit et dans un texte latin [2] : comment peut-on dire qu'il fut écrit par un Grec ? La chose est simple. Il suffit de lire une colonne ou deux de l'édition d'Uccelli pour se convaincre du fait : le texte latin est manifestement la traduction d'un original grec [3]. Pour enlever toute hésitation au lecteur, voici, presque pris au hasard dans le début de l'ouvrage, quelques-uns des termes grecs dont s'émaille la recension latine. Ces termes grecs sont reproduits

[1] E. g. IV Sent., dist. 24, qu. 3, a. 2, ql. 3, Sed cont. 2. — Cont. Gent. IV, cp. 69. — Catena aurea in Matth. cp. XVI, vers. 18 ; cp. XXVI, vers. 26 (ed. Parmae, t. XI. 1861, p. 198 b ; p. 301 b).

[2] Ms Vatic. lat. 808, fol. 47r-65v. Ce volume est du XV[e] siècle et la copie défectueuse.

[3] Déjà V. Ligiez faisait la remarque : « Inconsultum fortasse poterit cuipiam videri huiusmodi scriptum ex inferiori graecitate in infimam latinitatem, nescio quo interprete, versum (seu potius perversum) praelo subiecisse ... » (Uccelli, p. 442).

en caractères latins dans le manuscrit et sous forme souvent corrompue ; nous les ferons précéder de la forme grecque correspondante [1] :

ζώσης : zozis idest viventis nature (Uccelli 377 a).
φυσικόν φυσικῶς : phisicon fisicos idest naturale naturaliter (U. 377 b).
ὑποστάσεων : ypostaseon idest personarum (U. 377 b).
ἄναρχον : ana⟨r⟩thon (leg. anarchon) idest inprincip⟨i⟩atum (U. 378 a).
Θεὸν Λόγον : th⟨e⟩on logon (ms thoulogon) idest verbum genitum deum (U. 378 a).
συνάναρχον : sinanarchon idest co⟨i⟩npricipiatum (U. 378 a).
οὐσιωδῶς : usiodos idest essentialiter (U. 378 b).
ἐνέργειαν : energiam idest operationem (U. 378 b).
ἐνεργητικόν : energiticon idest operantem (ms. operationem : U. 378 b).
ἀνθρωπίνην φύσιν : antropian phisin idest humanam naturam (U. 378 b).

En voilà plus qu'il n'en faut pour prouver que la recension latine est traduite du grec. Notons toutefois que l'expérience pourrait porter sur n'importe quelle section de l'ouvrage, le résultat serait le même. Mais voici une objection. Puisque les textes dont est formé le Libellus seraient d'origine patristique grecque, il est impossible de rien conclure de la présence de ces termes touchant l'auteur du recueil ! La difficulté n'est pas aussi pressante qu'elle ne paraît de prime abord. Si en effet tous ces textes avaient les origines qu'on veut leur faire endosser, c'est-à-dire s'ils étaient d'authentiques autorités tirées des Pères grecs, il resterait encore la manière de les traduire pour révéler la qualité du traducteur, comme nous allons le voir à l'instant. Mais le Libellus est beaucoup plus vulnérable encore. Les fragments authentiques y sont noyés dans les ampliations arbitraires du compilateur, à tel point qu'il y a des difficultés presque insurmontables à faire le départage entre le vrai et le faux. La langue de l'ouvrage n'est plus celle des personnages auxquels l'auteur est censé donner la parole, Athanase, Basile, Chrysostome, etc., mais bien la sienne propre. Dans ces conditions, les mots grecs qui fourmillent dans le Libellus dénoncent vraiment sa langue originelle : il fut d'abord écrit en grec.

Ceci accordé, il reste qu'un Latin, missionnaire en Orient, pouvait rédiger en grec un traité destiné aux Byzantins ! Deuxième temps : le Libellus fut pensé par un Grec. La preuve de ce fait pourrait être administrée par quelques observations sur les équivalences de certains termes proposés par l'auteur dans sa traduction. Un théologien latin n'aurait

[1] Nous donnons les formes d'après le ms. ; elles feront mieux ressortir la nature de la source que l'édition d'Uccelli, lequel corrigeait souvent sans avertir le lecteur.

pas songé à rendre ὁμοούσιος par « coessentialis », terme qui n'avait pas droit de cité dans la langue technique de l'Ecole ; il aurait proposé « consubstantialis ». Et serait-ce par pur hasard que dans le traité de la primatie du Siège romain [1], il est toujours parlé du *Trône* apostolique, du très saint *Trône* des pontifes romains, du *Trône* de Pierre, etc. Un Latin aurait rendu le grec θρόνος par le terme ecclésiastique traditionnel « Sedes » : le Siège apostolique, le Saint-Siège, le Siège de Pierre, etc.

Il y a mieux encore. Dans un cas où, à travers les termes grecs, reconnaissables dans la recension latine, on retrouve une source occidentale primitive, cette source originelle a été déformée par l'intermédiaire du grec. C'est donc que l'auteur n'a pas compris le sens précis du latin primitif, et par conséquent qu'il n'était pas lui-même de culture latine. Il s'agit d'un texte apocryphe de saint Cyrille dans lequel se relèvent les termes de latin ecclésiastique *capitulum*, *electio*, *affirmatio* [2]. Grâce au Thesaurus de Buonaccorsi, nous possédons la recension grecque du passage ; une simple comparaison des deux textes, mis en parallèle par l'édition bilingue du Thesaurus, révèle immédiatement que la recension grecque est la source du texte latin, identique chez Buonaccorsi et dans le Libellus [3]. Les équivalents grecs des trois termes sont κεφάλαιον, ἐκλογή, διαβεβαίωσις. Le κεφάλαιον, capitulum, c'est la réunion des chanoines d'une cathédrale, d'une collégiale, des représentants d'un ordre religieux en vue d'une élection, ἐκλογή, laquelle demande confirmation, ratification (διαβεβαίωσις), par un supérieur hiérarchique. De toute évidence, comme le remarquait déjà J. Echard, une source occidentale se devine sous le grec [4], sinon littéraire du moins verbale. Or, un quatrième terme (συναγωγή), joint au premier, est traduit dans le Libellus latin par *synagoga*, alors qu'il fallait manifestement *congregatio*, terme technique se substituant à *capitulum* dans certaines circonstances déterminées. Le contexte latin exigeant *congregatio*, le

[1] Uccelli, pp. 421-435.

[2] « ... affirmantes in omni doctrina Petrum loco Domini ⟨esse⟩, et eius Ecclesie ; eidem dantes locum *in omni capitulo et synagoga, in omni electione et affirmatione*, secundum quod et divus ille veracissimus scribit in Evangelio Lucas sanctus, qui facta maiorum et sociorum narravit ... » (Uccelli, p. 429 a). — *Affirmatio* dans le sens (peu usité) de *confirmatio ;* ou bien faute de copiste.

[3] Cf. Reusch, *loc. cit.*, p. 695.

[4] Scriptores Ordinis Praedicatorum, t. I. Paris 1719, p. 159 a. *Capitulum* n'a pas d'équivalent réel en grec. Les moines grecs d'Italie disent σύνοδος pour la réunion, et συνοδικόν pour la salle. *Electio* se dit χειροτονία, et *confirmatio* ἐπικύρωσις.

terme *synagoga* suppose nécessairement l'intermédiaire grec entre lui et sa source primitive. En effet, synagogue a le même sens en latin ecclésiastique qu'en français et désigne la synagogue juive ; l'association « in omni capitulo et synagoga, in omni electione et affirmatione » était impossible pour un esprit de culture latine médiévale, c'est-à-dire ecclésiastique : par où l'auteur du Libellus a trahi son origine.

L'auteur du Libellus, disons-nous, à moins qu'il ne s'agisse d'un tiers, qui serait responsable de la traduction latine ; car l'identité de l'auteur et du traducteur n'est pas prouvée. Mais loin d'infirmer notre thèse, ce dédoublement lui donnerait un nouvel appui. Serait-il concevable qu'un théologien latin ait pensé et écrit son traité en grec, et laissé à un Grec le soin de le rendre en latin, sa langue maternelle ? L'hypothèse ne mérite pas de retenir l'attention. Par contre, il serait beaucoup plus plausible d'admettre que l'auteur grec ait fait faire la version en latin par un compatriote plus habile que lui dans la langue de Rome. Toutefois, il paraît vraisemblable que l'auteur a donné lui-même l'édition bilingue de son traité ; s'il pouvait prendre la défense de la doctrine de l'Eglise latine, nous pouvons croire qu'il était quelque peu familiarisé avec la langue de sa tradition patristique et théologique [1].

L'auteur du Libellus était un Grec : singulière conclusion ! Ne suppose-t-elle pas que ce personnage de culture byzantine était rallié à l'Eglise de Rome, puisqu'il se fait le champion de sa doctrine en Orient ? Or, le ralliement individuel à Rome n'était guère à l'ordre du jour à Byzance au temps supposé où fut écrit le Libellus. Le cercle des personnes à interroger est décidément des plus restreints. Mais voici plus singulier encore !

Il a été fait plus haut allusion à un texte original latin dans le Libellus, où il figure sous le nom de saint Grégoire (le Grand). L'affaire n'aurait rien d'insolite si le fragment était authentique : l'autorité de saint Grégoire était reçue des Grecs à l'égale de celle de leur propre tradition patristique. Le Dialogue en effet avait été traduit en grec dès le milieu du VIIIe siècle par le pape Zacharie et avait connu une très grande diffusion en Orient : Gregorius Dialogus y était devenu le nom de saint Grégoire. Mais il paraît bien que le fragment n'appartient à

[1] Quelques éléments de l'édition bilingue nous ont été conservés par Buonaccorsi. Son Thesaurus veritatis fidei se lit en double recension dans les mss. Paris, BN., gr. 1251 et 1252. Grec seul dans l'Ambrosianus gr. D. 78 sup. ; et latin seul Vatic., Palat. lat. 679. On peut voir quelques citations du Libellus gréco-latin par Buonaccorsi dans Reusch, pp. 694 ss.

aucune œuvre du saint, à tout le moins sous la forme qu'il prend dans le Libellus. Sa finale ici est un emprunt au commentaire de saint Jérôme sur saint Matthieu [1]. La source latine du fragment combiné pseudo-Grégoire – saint Jérôme est connue ; il s'agit du florilège d'Albin de Milan [2]. Or, et c'est ce qui corse l'affaire, l'unique copie de ce florilège était conservée aux Archives de la Chambre apostolique depuis la mort de son auteur [3], car il renfermait dans une de ses parties le rôle des redevances au Siège romain, le Liber Censuum [4], et aucun autre exemplaire, et pour cause, ne fut mis en circulation. Du fragment du pseudo-Grégoire on ne connaît que deux citations intégrales en latin [5] : l'une est faite par le Libellus ; l'autre, par un écrit polémique bilingue anti-latin, écrit par Nicolas d'Otrante, abbé de Casole, lequel inséra dans son ouvrage des éléments d'une controverse tenue à Constantinople en 1206 entre les Latins, présidés par le légat Benoît, cardinal de Saint-Ange, et les représentants de l'Eglise grecque. Nicolas d'Otrante servait d'interprète et il recueillit le texte d'Albin cité comme autorité par le cardinal dans le débat sur l'Azyme [6]. Que le légat se soit muni d'un bagage d'autorités avant de partir pour Constantinople, rien d'anormal, et qu'il ait eu en mains le manuscrit d'Albin, rien d'extraordinaire ; ce qui l'est davantage, c'est qu'un Grec, l'auteur du Libellus, ait eu accès aux Archives de la Chambre apostolique pour consulter lui aussi le fameux manuscrit. Voilà certes qui fut sans doute un privilège fort rare pour un Grec !

Mais voici venir l'objection : le morceau pouvait circuler isolément, à preuve la lettre de Théorien le philosophe aux prêtres d'Oréiné, où il figure en recension grecque [7] ; à preuve encore le traité de Nicolas d'Otrante que l'on vient de citer ! Ces deux témoins sont inefficaces.

[1] Sur ce fragment, voir ci-dessus, p. 316, n. 4. Le second fragment, saint Jérôme, est cité par saint Thomas, sous sa véritable attribution, dans la Catena aurea in Matth., cp. XIII, vers. 33 (ed. Parmae, t. XI, p. 173 a).

[2] Cf. Uccelli, p. 438, n. B. Voir également R. Loenertz, l'Epître de Théorien..., p. 323.

[3] L'actuel ms Vatic., Ottoboni lat. 3057.

[4] Cf. P. Fabre - L. Duchesne, Le « Liber Censuum » de l'Eglise romaine, t. I. Introduction, Paris 1910, pp. 2, 32 ; t. II, p. 87.

[5] Nous disons intégrales, car le dominicain de Constantinople donne le premier élément dans son Contra errores Graecorum : Migne, PG 140, col. 524 b 11 ss.

[6] Le traité de Nicolas d'Otrante est conservé en recension gréco-latine dans les mss Vatic., Palat. gr. 232 et Firenze, Laurenz. Plut. V, cod. 36.

[7] Cf. R. Loenertz, l'Epître de Théorien..., p. 333.

Et d'abord le cas de la lettre de Théorien. Le propre du recueil d'Albin est de souder en un même morceau par un texte de liaison deux fragments d'origines différentes, celui du pseudo-Grégoire d'une part, celui de saint Jérôme d'autre part. Or, la tradition représentée par la lettre de Théorien ne connaît que le pseudo-Grégoire, elle ne peut donc être la source du Libellus qui donne le texte long [1]. Ce n'est pas davantage le traité bilingue de Nicolas d'Otrante, car Buonaccorsi, qui emprunta la version grecque du fragment long au Libellus, présente un texte grec différent de celui de Nicolas ; si le Libellus avait pris sa recension latine chez ce dernier, sa recension grecque aurait eu même origine ; or, ce n'est pas le cas, puisque le témoin Buonaccorsi diffère [2]. Il n'y a donc aucune trace que le texte long d'Albin ait été connu de l'auteur du Libellus par un intermédiaire. Logiquement, il faut conclure que cet auteur a eu accès au manuscrit original, seule source discernable.

Arrivons à la fin du traité. Celui-ci s'achève par un épilogue dont personne ne niera l'intérêt et le poids, car il contient des données qui vont encore préciser d'étonnante façon les traits du signalement de l'auteur. En voici une, capitale : le Libellus est la réponse à la question suivante posée à l'auteur par un empereur — évidemment un empereur grec, puisque la réponse fut faite en grec — : Sur quelles autorités se fondait l'Eglise romaine pour ajouter le « Filioque » au symbole de la foi [3] ? Si le Libellus a été écrit, comme nous le pensons, très peu avant que saint Thomas le connaisse (1257), il n'y a qu'un seul empereur à avoir posé une telle question à un théologien catholique, Théodore II Lascaris, qui régna à Nicée de 1254 à 1258. Voici donc l'auteur du Libellus en relation avec la cour grecque avant la fin de l'empire latin de Constantinople ! Comme, d'autre part, il paraît avoir eu accès à la Curie pontificale, nous avons manifestement affaire à un personnage de quelque importance. Si Théodore Lascaris, qui se piquait de théologie, s'est

[1] Il n'est pas sans intérêt de noter que le texte latin du dominicain de Constantinople (cf. p. 321, n. 5) est de même étendue que le fragment grec de Théorien, et paraît dépendre d'une recension de même type. Cf. Loenertz, *loc. cit.*, p. 324.

[2] Les deux textes grecs, de Nicolas d'Otrante et de Buonaccorsi, sont publiés dans Loenertz, *loc. cit.*, p. 334-335.

[3] « Ecce luce clarius in presenti volumine iam habet theodecta tui sacri imperii celsitudo, o pansophios, omnimode sapiens, clementissime imperator, semper Auguste, quod sitibundo corde cupiebas audire, scilicet unde et a quibus auctoritatibus sacrosancta catholica mater Ecclesia habuerit locum addendi in sacro et divo symbolo divinorum et sanctorum Patrum « Filioque procedit » : Libellus, epilog. (Uccelli, p. 441 b).

adressé à notre auteur, c'est évidemment que celui-ci jouissait d'une certaine notoriété. Comment son nom a-t-il pu être oublié ?

Il y a lieu de noter au passage que si la question posée concernait le « Filioque », la réponse déborda sur les autres objets controversés : primat romain, matière du sacrifice eucharistique (pain fermenté ou pain azyme), et doctrine du Purgatoire ; les deux premiers tiers du traité concernent la procession du Saint-Esprit ; le dernier est occupé principalement par la primauté de Rome et secondairement par les deux autres objets.

Une anomalie est encore à signaler, car elle fixe un trait particulier du Libellus. L'épilogue, qui constituerait tout aussi bien une lettre-préface, précise la nature des autorités sur lesquelles l'Eglise romaine s'appuyait pour insérer le « Filioque » dans le « Credo » : autorités scripturaires, autorités conciliaires et patristiques grecques, autorités patristiques latines ; et l'accent est mis très fortement sur l'accord commun des Pères. La foi des docteurs latins Hilaire, Ambroise, Augustin, Jérôme et tant d'autres, est identique à celle d'Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Chrysostome, Cyrille : puisque l'empereur accepte la foi des uns, il doit recevoir pareillement celle des autres. Cette affirmation de l'accord des Pères est répétée avec une telle insistance qu'elle forme le motif central de l'épilogue, et par conséquent est l'expression de ce que l'auteur tendait à prouver dans son ouvrage. Or, et voici l'anomalie, le Libellus ne produit ni le témoignage de l'Ecriture, ni les textes des Pères latins. Normalement, ces deux séries de preuves devaient être mises en parallèles avec celles des Pères grecs ! Serait-ce que la réponse remise à l'empereur était plus complète que le témoin latin qui a survécu ? Il ne semble pas, car Buonaccorsi, qui a eu en mains l'édition bilingue, ne paraît pas avoir connu un texte différent du nôtre. En outre, l'épilogue faisant deux fois allusion au contenu du traité auquel il met le point final ne nomme à ce propos que les autorités grecques, les « Patres Orientales [1] ». Il serait trop commode de dire que l'épilogue

[1] « Habuit equidem omnino divina angelis et hominibus veriora testimonia ; habuit et sacrosancta universalia concilia, necnon et orientales totius sacre scripture *in greco stylo sanctos et divos expositores, supra notatos*, quibus per omnia consonos et imitatores eorumdem atque Dei Christiformes et Spiritu Sancto perlustratos eiusdem divine Scripture. Habuit etiam in latino stilo mirabiles expositores, in nullo siquidem ab eisdem discrepantes... ». « ... qui omnes Patres desuper illustratis ⟨a⟩ Deo Paraclito, labiis incontaminatis et Dei scintillimodis ignitis linguis ut exaraverint, profitentes Spiritum Sanctum Patris et Filii esse unum numero et ab utroque usiodos, idest essentialiter, et synaydos, idest sempiternaliter, unum

a été approprié à notre Libellus, réduit au tiers de sa substance. Et si cela était pourtant, pourquoi l'adaptation n'aurait-elle pas supprimé toute difficulté en retranchant les allusions à ce qui n'était pas conservé du traité ? De toute façon il faut constater le manque d'harmonie entre le contenu du Libellus et son épilogue. Or, au stade de l'enquête où nous sommes arrivés, rien ne permet encore d'entrevoir une solution de cette anomalie.

Nicolas de Cotrone

Les informations conservées sur Nicolas, évêque de Cotrone, ne portent que sur un court espace de sa carrière, tout au plus dix ans ; elles sont cependant suffisantes pour le camper dans son rôle historique. Le nom de Nicolas apparaît pour la première fois dans une lettre du pape Innocent IV, en date du 2 septembre 1254 : le pontife mande à Jean d'Aversa, ministre provincial des Frères Mineurs de Calabre, d'installer sur le siège épiscopal de Cotrone (la Crotone antique et moderne), évêché de la côte calabraise de la mer Ionienne, « dilectum filium magistrum Nicolaum de Durachio, camerae nostrae clericum, in latina et graeca lingua peritum [1]... » Nicolas était donc originaire de Durazzo en Albanie, et par conséquent grec de race, ou tout au moins de culture. Depuis quand avait-il quitté sa patrie et faisait-il partie des fonctionnaires de la Curie pontificale ? Nous ne savons. Le fait qu'il parlait les langues grecque et latine désigna le clerc de la Chambre apostolique à l'attention du pontife pour un de ces évêchés de l'Italie méridionale où l'élément grec était encore nombreux à cette époque.

En 1254, le siège de Cotrone était détenu par un intrus, nommé Maur, qui s'en était emparé avec le concours du pouvoir séculier. Jean d'Aversa put-il mener à bien sa mission et installer pacifiquement le nouvel élu dans son diocèse ? Il est permis d'en douter. Le pouvoir séculier était alors aux mains de Manfred († 1266) ; il y avait quelque difficulté à faire exécuter les ordres d'Innocent IV sur les terres soumises à sa domination. Quoi qu'il en soit, Nicolas portera désormais le nom d'un siège épiscopal dont il n'a probablement jamais pris possession.

Deum procedentem *secundum quod et supra luce clarior per sanctos Patres orientales*, tue sacri imperiali Maiestati vere fidei veritas apparet » : Libellus, epilog. (Uccelli, pp. 441 b - 442 b).

[1] Cf. E. Berger, Les Registres d'Innocent IV, t. III, Paris 1897, n. 7984 ; Potth. n. 15504. Texte : Ughelli-Coleti, Italia Sacra, t. IX, Venetiis 1721, col. 385 ; Sbaralea, Bull. O. F. M., t. I, p. 765. n. 732.

Du fait de l'intervention du ministre provincial des Frères Mineurs dans cette affaire, des historiens franciscains ont été tentés d'agréger Nicolas à leur famille religieuse. G. Golubovich lui fait une place honorable dans sa bibliothèque de la Terre Sainte et de l'Orient franciscain, tout en maintenant, il est vrai, le doute posé par C. Eubel [1]. L'intervention de Jean d'Aversa prouve une chose : c'est que le ministre provincial des Franciscains représentait une force, peut-être la seule, sur laquelle Innocent IV pouvait alors s'appuyer pour faire exécuter ses volontés en Calabre, rien de plus. Quoi qu'on dise, il serait anormal que le pape ne désignât pas du titre de *frère* le clerc qu'il élève à l'épiscopat si celui-ci appartenait à l'ordre franciscain. Laissons donc cette hypothèse ; l'ordre des Frères Mineurs possède assez de gloires authentiques pour ne point s'encombrer de celle-ci, beaucoup moins honorable qu'on ne le pensait.

Le second document dans lequel il est fait mention de l'évêque de Cotrone n'est pas beaucoup postérieur au précédent. Il émane en effet de Théodore II Lascaris, mort le 30 novembre 1258. Cette fois, il s'agit d'un traité théologique « De processione Spiritus Sancti », adressé à l'évêque de Cotrone par l'empereur en manière de réponse à un exposé que celui-ci lui avait fait, à sa propre demande, de la thèse latine. Mais laissons parler l'empereur :

« A notre demande, très saint évêque de Cotrone, d'exposer ce que l'Eglise de l'ancienne Rome enseigne de la procession du Saint-Esprit, tu répondis qu'elle croit que le Saint-Esprit tient sa procession non seulement du Père, mais encore du Fils. Nous répondons que notre Eglise — comme tu le verras par les témoignages écrits et par les textes évangéliques reproduits ci-dessous — enseigne que le Saint-Esprit procède du Père seul. Quant au Fils, nous ne disons pas que l'Esprit procède de Lui, mais nous croyons et professons qu'il nous est accordé par (ou à travers : διὰ) Lui pour notre purification et sanctification. J'ai fait de ces autorités un choix sommaire que je soumets à ta sainteté... [2] »

Le règne de Théodore Lascaris commença le 30 octobre 1254 ; le traité de l'impérial théologien est donc sensiblement postérieur, car il faut donner à l'évêque de Cotrone le temps de répondre lui-même à la question du souverain, avant que celui-ci compose son propre

[1] G. Golubovich O. F. M., Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa, t. I, pp. 257-259. C. Eubel, Bullarium, O. F. M., t. V, Romae 1898, p. 607, n. XLII.

[2] L'opuscule a été imprimé par les soins de B. Swete : Theodorus Lascaris junior : De processione Spiritus Sancti oratio apologetica, Londini 1875.

exposé de la thèse grecque en réponse à Nicolas. Dans quelles circonstances Théodore avait-il fait la connaissance de Nicolas de Cotrone ? Voilà qui nous échappe encore. Toujours est-il que l'évêque avait attiré l'attention sur lui de quelque manière : l'empereur ne s'est pas adressé à un inconnu.

Le traité de Théodore Lascaris n'étant pas à vrai dire une réponse, ou une réfutation de l'exposé de Nicolas de Cotrone, mais un florilège d'autorités dans le sens de la thèse grecque, il est difficile de se former une idée de ce qu'avait été la réponse de l'évêque catholique à la question de l'empereur. Il n'est même pas dit que cet exposé ait été fait par écrit. Cependant, le fait que l'empereur réponde de cette manière laisse supposer qu'il en avait été de même précédemment. Il y a lieu de noter que le cadre fixé par le prologue du traité impérial est débordé par la suite. En effet, après avoir proposé les autorités sur la procession du Saint-Esprit, Théodore Lascaris revendique le droit traditionnel réservé à l'empereur de convoquer les conciles, au lieu de son choix et à ses frais ; d'être l'arbitre dans les discussions doctrinales, car il est seul capable d'imposer les décisions prononcées, etc. C'est là, manifestement, le parallèle d'une affirmation du magistère suprême du pontife romain. L'exposé de Nicolas de Cotrone comportait-il une telle affirmation ? Il est permis de le conjecturer. Dans ce cas, lui aussi aurait débordé le cadre fixé par la question de l'empereur.

S'il fallait en croire F. Ughelli-N. Coleti, Nicolas aurait été envoyé en mission auprès de Michel Paléologue par Alexandre IV en 1261, donc avant la reprise de Constantinople par les Grecs —, c'est-à-dire que la légation se serait rendue à Nicée (Coleti dit Constantinople) [1]. L'information serait tirée d'une lettre de l'empereur conservée alors aux Archives de la forteresse Saint-Ange, maintenant aux Archives vaticanes [2]. Il est vraisemblable qu'il y a ici une méprise ; il s'agit presque certainement du document dont nous allons parler à l'instant, qui a trait à un voyage privé de Nicolas à la cour de Byzance, vers la fin de 1262.

[1] Italia Sacra, t. IX, Venetiis 1721, col. 385 : « Hic (*scil.* Nicolaus) sub Alexandro IV nuncius fuit ad imperatorem Constantinopolitanum anno 1261, ut ex litteris ejusdem observavimus in Archivio Pontificio Molis Hadriani. »

[2] Alexandre IV est mort le 25 mai 1261 ; les Grecs reprirent Constantinople à la fin de juillet (25). Faut-il dire que le document est inconnu ? Nous n'en trouvons la mention ni dans les *Regesta* de POTTHAST, ni dans F. DÖLGER, Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters u. der Neueren Zeit. : Reihe A : Regesten. Abt. I. 3. Teil : Regesten v. 1204-1282, München u. Berlin 1932. — Il n'est pas dans les inventaires des Archives de Saint-Ange (Archives vaticanes).

Ce nouveau document est une lettre de Michel Paléologue à Urbain IV datée dans les répertoires du début de 1264 [1]. L'empereur y fait un grand éloge de Nicolas, évêque de Cotrone, cette fleur transplantée du jardin de l'Eglise grecque dans celui de l'Eglise latine — autrement dit, Nicolas, grec d'origine, s'était rallié à l'Eglise romaine —, qui avait fait devant lui un exposé, en grec, de la foi des Latins. La lettre donne quelques détails de grand intérêt pour la chronologie de l'évêque de Cotrone à ce moment. Michel Paléologue avait personnellement invité le prélat, par une lettre de la « troisième année du règne », à venir, à titre privé, l'entretenir des questions divisant les Eglises. Nicolas s'était rendu à son appel et était arrivé à Constantinople la « veille de Noël », de « l'hiver précédent », en la « quatrième année du règne », laquelle était, au moment où l'empereur écrivait, la « dernière année écoulée » (primo preterito). Nicolas sera donc arrivé à Byzance le 24 décembre de la quatrième année du règne, et la lettre de Michel Paléologue à Urbain IV écrite au printemps, au plus tard pendant l'été de la cinquième année. Cette lettre fut portée à Orvieto, où se tenait alors la Curie pontificale, par Nicolas de Cotrone ; le porteur était chargé, en outre, de faire au pontife un exposé verbal de toutes les questions pouvant intéresser l'Union. Urbain IV répondit à la lettre de l'empereur le 23 mai 1264 ; et ce fut encore Nicolas de Cotrone qui reçut mission de porter le document à Constantinople [2].

Les précisions d'ordre chronologique contenues dans le document émané de la chancellerie impériale obligent à une mise au point touchant la date et la place qui lui sont assignées dans les répertoires. En effet, ces précisions permettent de déterminer très exactement le point de départ de la computation des années du règne — le 25 décembre 1258 —, et, par conséquent, la date de cette lettre, écrite au printemps de la cinquième année : c'est-à-dire en 1263 et non pas en 1264 [3]. De ce fait il résulte que Michel Paléologue entra en relations avec Nicolas de Cotrone

[1] E. g. : F. Dölger, *loc. cit.*, p. 45, n. 1923. O. Raynaldi, Annales Eccl., ad ann. 1264, nn. 58-60 ; L. Wadding, Annales Min., ad ann. 1264, n. 1. D'après sa place dans le registre (Registre 28, fol. 88), elle serait arrivée au mois de janvier 1263 (cf. J. Guiraud, Les Registres d'Urbain IV, t. II, Registre ordinaire, t. I, Paris 1901, n. 748, p. 356-357), mais cette date est impossible, comme on le verra par la suite : la lettre fut écrite au printemps de 1263.

[2] Cf. Guiraud, *loc. cit.*, n. 848, pp. 405-408 (x kalend. Junii) ; Potthast 18951 (x kald. Jullii) : même date dans Raynaldi, Ann. Ecc., 1264, nn. 61 ss. ; Wadding, Ann. Min., 1264, n. 2. — Le Registre, n. 28, fol. 114v porte x kal. Junii, anno III°.

[3] Voyez ci-après, Appendice, pp. 338-340.

très tôt après la reprise de sa capitale (juillet 1261). La rentrée des Grecs à Constantinople n'avait rien changé à la politique impériale vis-à-vis de la Papauté. Avant, les négociations avaient pour but ce retour dans la métropole de l'empire, retour que l'on escomptait obtenir par l'entremise du Saint-Siège en échange de l'Union ; après, on offrait encore l'Union pour se prémunir contre un retour offensif des Latins, car la position des Grecs n'était pas des plus solides. Nicolas de Cotrone parut pouvoir servir cette politique.

La réputation du personnage remontait évidemment au temps de Théodore Lascaris. Selon toute vraisemblance, l'évêque de Cotrone avait fait le voyage de Nicée — peut-être pour présenter son traité —, et l'on savait dans l'entourage de Michel Paléologue qu'il pourrait converser avec lui sans interprète. L'empereur se réjouit d'autant plus vivement de voir arriver son invité, à la veille de Noël 1262, que le pape Urbain IV ne mettait aucun empressement à répondre à ses avances — la déception causée par la chute de Constantinople n'était pas encore apaisée — ; la présence d'un évêque catholique dans la capitale, quoique ce fût à titre privé, assurait une reprise des relations interrompues.

La lettre du printemps ou de l'été 1263, compte tenu du genre particulier du style officiel, fait un portrait flatteur de l'évêque de Cotrone et de son activité ; il faut la lire au moins en partie, car elle permettra de mieux comprendre le rôle de l'évêque :

« Cumque, quarto anno nostri Imperii, primo preterito, vox letitie ab occidente cor nostrum tetigerit et insonuerit auribus nostris, que animi nostri accendit affectum, quod a patria et origine gentis nostre, Romeorum generationis, divina gratia planta proveniens, et de virenti viridario transplantata et ad ortum similem inserta sancte matris Romane ecclesie, atque litteris sacris et scientia divine scripture, et dogmatibus utriusque ecclesie adornata, et inspiratione sanctissimi spiritus animata et augmentata, ad fructum odoris perveniens, ad Imperium nostrum ⟨se⟩ transportavit, Nicholaus videlicet, venerabilis presul Cuthronensis (!), de quo per multorum relationes virorum venerabilium, veritatem dicentium, sensimus ipsum esse Dei cultorem diligentem, et catholice fidei discretum et verum predicatorem, et in omnibus sermonibus pie fidei, sine personarum acceptione, zelatorem reuniende communis nostre matris ecclesie, sine falsitate utriusque partis verum dispensatorem divine Scripture, et que sunt sanctorum patrum bene expositorem. Cui, tertio anno nostri Imperii, tranquillitatis animi nostri litteras direximus, rogantes eundem quatinus amore Dei, patrie et omnium nostrum clandestina (!) ad majestatis nostre presentiam personaliter se conferret, ut ex ore ipsius veritatem fidei, quam confitetur sancta et catholica Romana Dei ecclesia et doctrinam divinarum

Scripturarum, quam ad eruditionem proponit ipsa Romana ecclesia, et formam vestri divini sacramenti, immediate greco audiremus sermone, necnon hauriremus vestram et vestrorum fratrum plenariam voluntatem. Ipse autem, Dei spiritu motus, in hac yeme preterita, in vigiliis Dei Christi Nativitatis, ad Imperium nostrum accessit ; quo viso letati fuimus ac si sancte Paternitatis vestre faciem videremus. Qui omnia que sunt vere fidei per ordinem reseravit, que recte percepimus et, corde et animo illustrati, invenimus sanctam Dei ecclesiam Romanam non alienatam a nobis in divinis pie fidei dogmatibus, sed ea fere nobiscum sentientem et concantantem. Predictus namque presul eiusdem ecclesie doctrinam et sanctorum patrum ejus, videlicet sancti Silvestri pape, Damasi, Celestini, Agathonis, Adriani, Leonis majoris et junioris, Gregorii Dialogi, Ylarii Pictavensis, Ambrosii Mediolanensis, Augustini Ypponensis Africe, Jeronimi, Fulgentii et aliorum expositiones et dogmata recte fidei reseravit nostro Imperio, sicut isti sancti exposuerunt predicta. Que invenimus concordantia sermonibus sanctorum patrum eius, videlicet Athanasii Alexandrini, Basilii Cesaris et (!) Capadocie, Gregorii magni theologi, Gregorii Niceni, Johannis Crisostomi cum utroque Cirillo, et similia sapientes omnino, que cum omni fide purissima percepimus, veneramur, credimus et tenemus, necnon et omnia sacramenta eiudem ecclesie Romane veneramur, effectum credentes habere ea in animabus justis que Deo couniuntur et coniunguntur ac confirmantur [1]. »

Nicolas de Cotrone avait donc à la cour de Byzance une réputation de fidèle interprète de l'Ecriture et de théologien averti des Pères de l'une et l'autre traditions, avant sa conférence du 24 décembre 1262. Il la devait manifestement à la réponse qu'il avait adressée quelque six ou huit ans plus tôt à Théodore Lascaris : un exposé de la foi des Latins sur la procession du Saint-Esprit demandait nécessairement à être confirmé par l'autorité de l'Ecriture et des Pères. Son nouveau discours en présence de Michel Paléologue mit l'accent sur l'accord des deux traditions patristiques ; cela ressort du fragment que nous venons de lire, et l'empereur en parlera encore dans une lettre à Clément IV de 1267 [2]. Ce nouveau document, pas plus que le précédent, ne dit que l'évêque de Cotrone ait fait son exposé moyennant un écrit, mais la preuve patristique, surtout entendue à la byzantine, ne se faisait guère de mémoire ; il est vraisemblable que Nicolas utilisa son traité antérieur.

La suite de la lettre de 1263 nous apprend que l'empereur avait déjà sollicité de Rome l'envoi d'une mission pour négocier l'Union [3] ;

[1] Guiraud 748, p. 356, col. b, dernière ligne à 357, col. b, lig. 6. Texte corrigé sur le registre.

[2] Publiée par N. Festa, Bessarione, ann. IV, t. VI (1899-1900), pp. 45-57. Cf. *ibid.*, pp. 531-532.

[3] Cf. ci-après, Appendice, p. 339, document C.

ne la voyant pas arriver au printemps de 1263 — les nonces ne se mettront en route qu'après le 18 juillet [1] —, il renvoya l'évêque de Cotrone à la Curie pontificale, porteur de la lettre que nous utilisons, dans laquelle il renouvelait sa demande de légats. L'arrivée de Nicolas à Orvieto n'eut lieu qu'après le 18 juillet, car il n'est point fait mention de la lettre dont il était porteur dans celle qu'Urbain IV adressait ce jour-là à Michel Paléologue, faisant suite à toutes les demandes antérieures du souverain grec. Il ne sera fait réponse à la lettre apportée par l'évêque de Cotrone qu'au printemps de 1264, par l'envoi d'une nouvelle mission [2]. Cette fois Nicolas repartira avec un titre officiel : il sera l'un des trois nonces composant la légation [3].

Si ces allées et venues successives entre Rome et Constantinople témoignent du zèle de l'Evêque de Cotrone pour l'Union, elles ne précisent pas le rôle qu'il a pu jouer dans les tractations de 1264, qui aboutirent à un projet d'accord. Quand il arriva à Constantinople, vers le début de l'été (?), la légation précédente, partie de la Curie avec la lettre du 18 juillet 1263, avait entamé les négociations ; celles-ci aboutirent à un projet de convention qui fut signé de part et d'autre ; toutefois Clément IV, qui succéda le 5 février 1265 à Urbain IV défunt, ne ratifia pas cet accord. Il faudra attendre jusqu'au concile de Lyon de 1274 pour réaliser une union précaire. Mais Michel Paléologue pouvait croire dès ce moment que sa politique avait atteint son but. Il concéda de nombreuses faveurs à Nicolas de Cotrone. L'historien du règne, Pachymère, rapporte qu'on permit à l'évêque de porter les insignes épiscopaux grecs, et qu'il fut attaché au patriarche (Arsène). On était même sur le point de lui confier l'administration d'un diocèse — à titre de bénéfice — quand il tomba subitement dans une demi-disgrâce : il fut relégué à Héraclée du Pont [4].

Pachymère ne dit pas le motif de cette mesure. L'affaire n'est pas très claire. Si en effet Nicolas de Cotrone se considérait toujours comme l'envoyé du pape, pourquoi a-t-il accepté cet exil ? Et pourquoi la chancellerie pontificale n'a-t-elle pas élevé de protestations ? L'évêque

[1] Cf. Appendice, doc. G.

[2] Cf. Appendice, doc. H.

[3] « Ecce apocrisarios nostros, videlicet predictum episcopum (scil. Nicolaum) necnon dilectos filios Gerardum de Prato et Raynerium de Senis, fratres ordinis Minorum... ad imperialem excellentiam... destinamus. » GUIRAUD 848, p. 407 lig. 32 ss.

[4] PACHYMÈRE, De Michaele et Andronico Palaeologis, V, 8 (Migne PG 143, col. 811-813).

avait-il renoncé à un retour en Italie ? Pensant peut-être l'Union déjà faite, était-il rentré dans l'Eglise grecque ? La chose est d'autant plus vraisemblable que, malgré sa défaveur, il pouvait encore être employé par le patriarcat au service de l'Eglise [1].

Par la suite nous n'entendons plus parler de lui, si ce n'est à titre rétrospectif, dans la lettre de l'empereur à Clément IV, à laquelle nous faisions allusion il y a un instant, de 1267. Or, chose singulière, ce document n'est guère moins élogieux pour Nicolas de Cotrone que la lettre de 1263 : « Homme plein de piété et d'équité, grand par sa science, et de jugement éclairé, etc. [2]. » Mais la disgrâce dont nous a parlé Pachymère est peut-être postérieure à cette lettre ; l'historien écrivait assez loin des événements et son récit ne permet pas de préciser de manière exacte le moment de cette défaveur. Cependant il est surprenant, d'autre part, que Clément IV ne parle plus de Nicolas dans sa réponse à l'empereur ; normalement, il devait le mentionner, car les lettres pontificales répètent le plus souvent le contenu du document auquel elles font suite.

Si nous ignorons le moment de la mort de l'évêque de Cotrone, il semble qu'il en fut de même à la Curie pontificale. En effet, une vacance prolongée du siège, due à l'incertitude où l'on était du sort de l'évêque Nicolas, expliquerait bien la grande lacune dans la succession épiscopale de Cotrone à cette époque ; de son premier successeur connu, Jean, nous savons seulement qu'il décéda avant février 1346 [3].

Le Libellus et Nicolas de Cotrone

Un bref rappel des données relatives au Libellus et à son auteur, mises en évidence dans la première partie de notre enquête, et, en parallèle, les correspondances réalisées en Nicolas de Cotrone vont mettre la conclusion en évidence.

[1] Cet emploi au service de l'Eglise grecque ne s'expliquerait pas si Nicolas n'était rentré dans la communauté grecque.

[2] Cf. N. Festa, Bessarione, *loc. cit.*, p. 48-49. La réponse de Clément IV est du 4 mars 1267 : cf. Potth. 19955.

[3] Le 17 février 1346 Guillaume, promu évêque de Cotrone après le décès de Jean, s'oblige au payement des taxes usuelles. Cf. C. Eubel, Hierarchia Cathol. m. aevi, t. I, Münster 1913, p. 213.

L'auteur du Libellus	Nicolas de Cotrone
était un Grec, qui avait eu accès aux Archives de la Chambre apostolique ; il écrivit le Libellus à la demande d'un empereur grec, vers 1255 environ ; le Libellus se présente comme un florilège de textes patristiques grecs en faveur de la thèse latine de la Procession du Saint-Esprit, et secondairement, sur le primat romain (l'Azyme et le Purgatoire).	était grec d'origine, qui, avant de devenir évêque, était clerc de la Chambre apostolique ; il fit un exposé, à la demande de l'empereur Théodore Lascaris, entre 1254 et 1258, de la thèse latine de la Procession du Saint-Esprit, et très vraisemblablement, étant donné la réponse de l'empereur, de la thèse du primat romain.

Il ne paraît pas nécessaire de gloser ces correspondances ; leur accord est tel qu'on ne peut concevoir en même temps deux personnages réunissant des caractéristiques aussi précises et aussi singulières : Nicolas, évêque de Cotrone, est l'auteur du Libellus.

Cette conclusion va trouver un nouvel appui dans un argument inexploité jusqu'ici ; celui qui avait éveillé le soupçon de l'abbé Uccelli sur l'évêque de Cotrone [1]. Nous l'avions laissé volontairement de côté pour préserver l'enquête de toute influence externe ; il est cependant légitime de l'utiliser pour vérifier le résultat acquis. L'épilogue du Libellus met en parallèle les docteurs latins et grecs pour affirmer leur accord complet ; la foi des uns est identique à celle des autres : l'empereur auquel est destiné le traité doit recevoir la foi d'Hilaire, Ambroise, Augustin, Jérôme et tant d'autres, au même titre que celle d'Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Chrysostome, Cyrille. Or, lorsque Michel Paléologue relate dans sa lettre à Urbain IV l'argumentation de Nicolas de Cotrone, exposant en sa présence la doctrine de l'Eglise latine, en la veille de Noël 1262, c'est la même idée qui réapparaît, et appuyée par les mêmes témoins. Qu'on en juge ! Voici, dans l'ordre du Libellus et dans celui de la lettre impériale, les deux séries de témoins des traditions patristiques :

Libellus (latins)	Lettre de Michel Paléologue (latins) [2]
Hilarius episcopus Pictavensis.	Hilarius Pictavensis.
Ambrosius Mediolanensis archiep.	Ambrosius Mediolanensis.
Augustinus episc. Hyppon. in Africa.	Augustinus Hipponensis Africe.
Hieronymus Presbyter,	Hieronymus.
et alii et alii multi...	Fulgentius et alii...

[1] Cf. ci-dessus, p. 315.

[2] Avant de nommer les théologiens, l'empereur énumère les papes saints Sylvestre, Damase, Célestin, Agathon, Adrien et les deux Léon.

Libellus (grecs)	**Lettre de Michel Paléologue** (grecs)
Athanasius.	Athanasius Alexandrinus.
Basilius.	Basilius Cesaree Cappadocie.
Gregorius Nazanzenus Magnus theol.	Gregorius Magnus theologus.
Gregorius Nyssenus.	Gregorius Nyssenus.
Johannes Chrysostomus.	Johannes Chrysostomus.
Cyrillus Alexandrinus.	Cyrillus (uterque).

Il ne paraît pas possible de penser que ce parallélisme étroit, jusque dans les formules — le cas d'Augustin est typique —, soit un effet du hasard ; manifestement il faut conclure à une même origine. Mais l'on se demandera si le Libellus n'aurait pas été présenté à Michel Paléologue plutôt qu'à Théodore Lascaris ! Non, puisque saint Thomas l'utilise dès 1256-57. Toutefois il est évident que l'exposé verbal fait devant Michel Paléologue s'appuyait sur une documentation écrite. Nicolas de Cotrone aura eu recours à son traité composé au temps de Théodore Lascaris.

Peut-être faut-il aller plus loin. Nicolas ne serait-il pas l'inspirateur de la lettre impériale ? Elle reflète si parfaitement les idées que l'on retrouve dans l'épilogue du Libellus que la pensée s'en impose. L'accord des Pères paraît avoir été l'argument favori de Nicolas pour faire accepter des Grecs la foi des Latins : c'est l'idée centrale de l'épilogue du Libellus ; c'est l'idée exprimée par la lettre de Michel Paléologue du printemps de 1263 — qui l'attribue à l'évêque de Cotrone — ; c'est la même idée encore, et sous le même patronage, que rappelle la lettre à Clément IV de 1267.

Ce rôle de Nicolas de Cotrone, inspirateur de la correspondance impériale, nous allons le lui voir jouer à la Curie romaine pour les lettres d'Urbain IV. En effet, un point de rencontre inattendu se vérifie entre le Libellus et la lettre expédiée par la chancellerie pontificale à Michel Paléologue le 18 juillet 1263 [1]. Nous avons eu l'occasion de noter comme un trait de byzantinisme du Libellus ses formes *Thronus* apostolicus, Apostolicus *Thronus* romanorum pontificum, etc., au lieu des formes traditionnelles *Sedes* apostolica, etc. [2]. Or, il se trouve que la lettre d'Urbain IV emploie les mêmes formes que le Libellus, fait bizarre dans un document émané de la chancellerie pontificale ! Ne faut-il pas soupçonner la main de Nicolas de Cotrone dans sa rédaction ? Il y a une

[1] Cf. Appendice, doc. G. [2] Ci-dessus, p. 319.

difficulté. D'après la chronologie des documents échangés entre Michel Paléologue et Urbain IV, Nicolas n'était pas de retour à la Curie quand partit la légation portant la lettre du 18 juillet [1] ; comment aurait-il participé à la rédaction de ce document ? La difficulté n'est qu'apparente. Il faut se souvenir en effet que la lettre répond principalement à celle de Michel Paléologue du printemps de 1262, à laquelle une réponse provisoire avait été faite dans l'été de la même année [2]. La traduction du document impérial fut vraisemblablement faite par Nicolas de Cotrone, et la réponse élaborée dès ce moment avec sa participation ; il ne partit lui-même pour Byzance qu'à la fin de l'automne (on se souvient qu'il arriva à destination la veille de Noël). Si le document ne lui fut pas confié, c'est que le pape avait désigné quatre nonces, de l'ordre des Frères Mineurs, qui devaient le porter et ouvrir les négociations avec l'empereur. Le départ de ces nonces fut retardé jusqu'à l'été de 1263, d'abord parce qu'il fallut les convoquer — ils étaient dans leurs couvents respectifs, certains très éloignés de Rome —, et parce que des rumeurs défavorables à l'empereur Michel étaient parvenues entre temps à la Curie [2]. Si une instance était faite parce que le document pontifical répond également à une lettre arrivée depuis quelques jours seulement [4], donc dans un temps où nous supposons l'absence de Nicolas de Cotrone, on répondrait qu'il n'est fait mention de ce nouveau document que tout à la fin de la lettre : manifestement, c'est un complément de dernière heure.

Mais voilà qui va dissiper toute hésitation sur le fait de la participation de l'Evêque de Cotrone à la rédaction de la lettre d'Urbain IV. Que le lecteur veuille bien comparer ces deux textes, l'un pris au Libellus, l'autre à la lettre du Pape :

Libellus

(Uccelli 429 b 1-11)

« ... sed ut membra maneamus in capite nostro apostolico Throno Romanorum Pontificum, a quo nostrum est querere quid credere, quid tenere debeamus ; ipsum venerantes, ipsum rogantes pro omnibus, quoniam ipsius solius est re-

Lettre d'Urbain IV

(Guiraud 295, p. 137 b 3-16)

« ... manentes sicut membra in eorum capite, apostolico scilicet Throno Pontificum Romanorum, a quo querendum est quid sit tenendum, quidve credendum, cum eius sit reprehendere, statuere, ordinare, disponere, precipere, solvere

[1] Cf. Appendice, doc. F et G.
[2] Cf. Appendice, doc. C et D.
[3] Ces causes de retard sont mentionnées dans la lettre. Guiraud 295, p. 136 a.
[4] Cf. Appendice, doc. E, arrivé à la Curie probablement vers le 10 juillet 1263.

prehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere et loco illius ligare, qui ipsum edificavit, et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit ; cui omnes iure divino caput inclinant, et primates mundi tanquam ipsi Domino Jesu obediunt » (Pseudo-Cyrille).

et loco illius ligare, qui edificavit illum et qui nulli alii, sed ipsi soli, quod suum est plenum tradidit et concessit. Huic etiam Throno omnes catholici iure divino caput inclinant et primates mundi, veram confitentes fidem, tamquam ipsi Domino Jesu obediunt et intendunt, ac in illum tamquam in solem respiciunt et ab eo lumen veritatis et fidei ad salutem recipiunt animarum, prout nonnullorum sanctorum patrum, tam grecorum quam aliorum, scripture veridice firmiter asseverant. »

La relation de ces textes saute aux yeux ; il n'est pas nécessaire d'insister. Nous avons cité un peu plus longuement le document pontifical parce qu'il reflète une fois de plus l'idée chère à Nicolas de Cotrone : l'accord des Pères grecs et autres sur la foi professée par l'Eglise romaine.

Cette participation de l'évêque de Cotrone à la rédaction du document pontifical laisse pressentir que son rôle dans les tractations pour l'Union ne fut pas seulement celui d'un simple agent de liaison ; l'avantage qu'il possédait de parler la langue grecque au titre de langue maternelle, sa culture originelle, lui donnaient des possibilités de contact qu'un Latin ne pouvait prendre. Michel Paléologue ne sait se retenir d'exprimer à Urbain IV sa vive satisfaction de voir enfin un représentant de l'ancienne Rome capable de lui parler directement, sans cet interprète gênant qu'on avait toujours dû faire intervenir jusque là dans les conversations entre Latins et Grecs ; difficulté qui pesait lourdement sur les entretiens [1]. Nicolas participa probablement à la rédaction de la lettre de l'empereur au pape — nous avons dit que ses idées chères s'y retrouvent — et, lorsqu'il fut arrivé à Orvieto, à la nouvelle réponse que lui fit Urbain IV le 23 mai 1264, dans laquelle se lit encore la formule « Apostolicus Thronus [2] ».

[1] « Predicti nuntii immediate loqui ad invicem ignorabant sed eorum colloquium per illos qui in medio stabant interpretes, non existentes sufficientes in scientia nec potentes amborum capere intellectus... » (Lettre de Michel Paléologue, GUIRAUD 748, p. 356 b. Appendice, doc. F).

[2] Cf. GUIRAUD, 848, p. 405 b, lig. 15-16, 32.

Nous avons relevé plus haut, sans pouvoir l'expliquer, une anomalie du Libellus ; l'épilogue faisait allusion à trois séries de preuves, et nous n'avions rencontré que les autorités données sous les noms des Pères grecs. Ne faudrait-il pas en trouver l'explication dans ceci : ce serait au cours d'une conférence théologique en présence de Théodore Lascaris, comme il le fit plus tard devant Michel Paléologue, que Nicolas aurait développé son thème tripartite. Or, l'argumentation scripturaire était trop classique pour avoir un intérêt spécial, et l'autorité des Pères latins avait peu de poids aux yeux des théologiens grecs. Par contre, le soi-disant dossier patristique grec était la pièce maîtresse de la démonstration et, qui plus est, constituait une grande nouveauté par son apport inédit. Nicolas n'aura donné l'édition que de ce seul élément, mais il rappela dans l'épilogue le nœud de sa démonstration verbale. Quand sept ou huit ans plus tard il fera un exposé analogue devant Michel Paléologue, il utilisera le même dossier.

Le fait que saint Thomas cite le Libellus dès la fin de 1256, ou le début de 1257, permet de fixer de manière assez précise le temps où Nicolas de Cotrone fit son exposé devant Théodore Lascaris ; ce fut entre octobre 1254, date de l'avènement de l'empereur, et l'automne 1256, moment ultime requis par l'utilisation du traité dans le Contra impugnantes du Docteur angélique. Le traité-réponse de Théodore Lascaris à Nicolas de Cotrone se situera sans aucune gêne dans l'espace laissé libre entre le dernier terme fixé et la fin du règne, 30 novembre 1258. Cet accord est lui-même trop conforme aux exigences historiques pour ne pas être un signe de la vérité de la solution.

Nous avons noté plus haut l'extension du traité impérial à un objet non prévu par son programme : le rôle de l'empereur comme arbitre des conciles. Il suffit de lire le Libellus, qui lui aussi avait débordé le cadre fixé par la question de l'empereur, pour se rendre compte que Théodore Lascaris a voulu répondre sur ce second point à Nicolas de Cotrone : l'affirmation de la primauté universelle du pontife romain provoqua l'affirmation du rôle impérial.

Autre coïncidence. La lettre de Michel Paléologue faisant l'éloge que l'on sait de l'évêque de Cotrone est du printemps de 1263. N'est-il pas vraisemblable que c'est ce document qui attira l'attention de Rome sur le Libellus ? Devait-on prendre au sérieux ce théologien si bien en cour à Byzance ? Ce serait à cet instant que le pape soumit le Libellus à l'examen de saint Thomas. Voilà encore qui cadre tout à fait avec ce que nous savons de la chronologie respective des œuvres contem-

poraines du saint Docteur : Contra errores Graecorum, IV Sentences et IV Contra Gentiles [1].

Si la mémoire de l'évêque de Cotrone n'était pas entachée par la falsification des textes dont il s'est rendu coupable dans le Libellus, le personnage mériterait de retenir davantage l'attention des historiens. L'audace avec laquelle il a fait passer ses faux sous le nom des Pères confond l'esprit : tenait-il ses compatriotes, qu'il voulait convaincre de se rallier à l'Eglise latine, comme assez ignorants de leur propre tradition patristique pour pouvoir leur présenter impunément ses fausses autorités ? Ou bien son discours oral avait-il présenté la chose d'une autre manière, par exemple comme une glose des textes authentiques ? Quoi qu'il en soit, les théologiens grecs n'ont pas pu ne point s'étonner de cet apport inédit et si pressant, puisé à leurs auteurs ! La supercherie a dû être découverte à un moment donné, au grand dommage de la politique impériale. Ne serait-ce pas l'explication de cette demi-disgrâce qui le frappa à Constantinople et dont Pachymère n'a pu nous dire la cause ? L'éloignement de Nicolas de Cotrone devient si normal dans l'occurrence qu'il y a quelque chance que ce soit là son véritable motif. Le scandale qu'aurait dû soulever à Byzance la découverte d'un écrit favorable à l'Eglise latine rempli de faux aura été atténué par le fait que son auteur était rentré dans la communauté grecque. Il est notoire en effet qu'en matière de faux on avait la conscience plus élastique en Orient qu'en Occident. On peut même ajouter que s'il s'agit de faux en matière doctrinale, le moyen âge latin n'en a connu qu'un seul vraiment important ... : notre Libellus [2]. Il est piquant de noter que c'est l'œuvre d'un Grec, qui eut le premier, mais non le dernier, l'idée de payer ainsi le bon accueil reçu en Occident. En somme, Nicolas de Durazzo est un digne précurseur des André Darmario, Macaire Mélissène, Constantin Paléocappa, Nicolas Comnène-Papadopoulos.

[1] Cf. H. Dondaine, Le Contra errores Graecorum de saint Thomas et le IVe livre du Contra Gentiles, Les Scienc. Philos. et Théol., I 1941-1942, pp. 156-162 ; du même, Qualifications dogmatiques de la théorie de l'Assumptus homo dans les œuvres de saint Thomas, *ibid.*, pp. 163-168. Cf. Bulletin thomiste, t. VI, 1940-1942, nos 115 et 116, pp. 109-110 (page 110, corriger en 18 juillet la date erronée de 28 juillet).

[2] Que l'on nous entende bien. Tout n'est pas faux dans le Libellus — ainsi de nombreux extraits du Trésor de saint Cyrille d'Alexandrie (Uccelli, pp. 400 ss) —, mais le mélange et la confusion des éléments authentiques et non authentiques y sont déconcertants.

APPENDICE

Nous avons corrigé ci-dessus la date assignée dans les répertoires à un document émané de la chancellerie de Michel Paléologue [1]. Nous devons justifier cette correction. Le document en effet fut écrit en la cinquième année du règne — le fait ressort des précisions données relativement à la quatrième année, qui était à ce moment la dernière année écoulée (primo preterito) — ; or il est impossible qu'une lettre de la cinquième année du règne de Michel Paléologue soit de 1264. La computation des années du règne a pour point de départ soit le jour où le souverain fut élevé sur le pavois, selon la coutume grecque (1er décembre 1258) ; soit le jour du couronnement à Nicée (25 décembre 1258) ; soit, enfin, celui de son second couronnement, à Constantinople (15 août 1261) : or, dans aucun de ces cas, 1264 ne coïncide avec la cinquième année ! Pour déterminer l'année de l'ère chrétienne correspondant à cette cinquième année du règne de Michel Paléologue, il faut d'abord fixer le point de départ de ce règne d'après le comput impérial. Pour ce faire, les informations chronologiques de notre lettre de cette cinquième année suffisent largement ; le cas est même privilégié.

Si le début officiel du règne avait coïncidé avec le deuxième couronnement (15 août 1261), la cinquième année aurait commencé le 15 août 1265 et se serait achevée le 14 août de 1266. Dans ce cas, la lettre impériale aurait été écrite soit à la fin de l'été 1265, soit au printemps 1266, puisqu'elle fut écrite après l'hiver, dans la cinquième année : computation impossible puisque la réponse d'Urbain IV est du 23 mai 1264.

Essayons avec le 1er décembre 1258, jour de l'élévation de Michel sur le pavois. Dans ce cas, la quatrième année du règne s'achèverait au soir du 30 novembre 1262. Or, Nicolas est arrivé à Constantinople une veille de Noël, en la quatrième année du règne : il s'agirait donc de Noël 1261. Et comme la lettre de l'empereur a été écrite au printemps ou bien au début de l'été suivant, elle serait du printemps ou de l'été 1262. Ce qui est encore impossible, puisqu'elle date de la cinquième année, et que celle-ci commencerait seulement le 1er décembre 1262.

Reste la troisième computation, dont le point de départ est Noël 1258. La quatrième année du règne s'achève cette fois au soir du 24 décembre 1262. Nicolas arrive à Constantinople en la quatrième année, la veille de Noël, c'est-à-dire le dernier jour de l'année. Au printemps suivant, ou bien au début de l'été, dans la cinquième année, c'est-à-dire en 1263,

[1] Ci-dessus, p. 327.

l'empereur écrit à Urbain IV. Cette fois nous y sommes ; nulle incohérence, nulle contradiction ; tous les éléments chronologiques sont respectés. C'est donc que la computation du règne part du jour du premier couronnement, le 25 décembre 1258. En conséquence, la lettre à Urbain IV donnée par les répertoires comme de 1264 est antérieure d'un an. Cette conclusion a des répercussions sur la chronologie générale de la correspondance de l'empereur et du pape à cette époque. Voici un tableau qui permettra de fixer l'ordre des faits. Pour le lire, on se souviendra que l'année impériale s'achève au 24 décembre de l'année de l'ère chrétienne correspondante.

a — 1258, 25 décembre. *Premier couronnement de Michel Paléologue.* Dölger, p. 30 [1].

b — 1261, 25 juillet (3e année du règne de Michel Paléologue). *Prise de Constantinople par les Grecs.* 15 août. *Deuxième couronnement de Michel Paléologue.*

A — 1261, peu après le 15 août (3e année de M. P.). Michel Paléologue à Urbain IV : *Demande l'envoi de légats pour négocier l'union des Eglises.* Portée par Nicéphoritzès et Aloubardès (Maxime ?). Arrivée le ?. Mention dans G : Guiraud 295 (p. 135, lig. 40) [2] et Georges Pachymère, De Michaele et Andronico Palaeologis II, 36, I, 168. Dölger 1899. Réponse : document G, ci-après.

B — 1261, avant le 25 décembre (3e année de M. P.). Michel Paléologue à Nicolas de Cotrone : *L'invite à Constantinople à titre privé.* Portée par ? Arrivée le ? Mention dans F : Guiraud 748 (p. 357, col. a, lig. 20). Dölger 1905 (sous la date de 1262) [3].

C — 1262, fin printemps (4e année de M. P.). Michel Paléologue à Urbain IV : *Demande l'envoi de légats pour l'Union. Se plaint de l'excommunication des Génois, ses alliés.* Portée par Maxime Aloubardès, Andronique Mouzalon et Michel Abalantès. Arrivée le ? Traduite par Nicolas de Cotrone ? Mention

[1] Dölger = F. Dölger, Corpus der griechischen ... (cf. ci-dessus, p. 326, n. 2). Nous citerons : Dölger, avec le numéro d'ordre du document.

[2] Guiraud = J. Guiraud, Les Registres d'Urbain IV, t. II, Registre ordinaire, t. I, Paris 1901. Nous citerons : Guiraud, avec le numéro d'ordre du document, et, s'il y a lieu, la page et la ligne.

[3] La date de 1261 s'impose puisque dans la lettre du printemps 1263 (doc. F) Michel Paléologue dit qu'il invita Nicolas de Cotrone par lettre de la troisième année du règne. Voyez le texte ci-dessus, p. 16 . Cf. Guiraud, 748, p. 357, lig. 20.

dans G : Guiraud 295 (p. 135 a, lig. 5) et Georges Métochite, Historia Dogmatica II, 41. Dölger 1911. Réponse : G.

D — 1262, été-automne. Urbain IV à Michel Paléologue : *Promet l'envoi de nonces* (Réponse provisoire à C). Portée par Maxime Aloubardès, etc. Arrivée le ? Texte : L. Wadding Annales Minorum..., ad ann. 1262, n. I : ex formulario Marini Ebulensis (éd. de Quaracchi, t. IV, 1931, pp. 203-204). Potthast, Regesta, n. 18 399.

c — 1262, 24 décembre (4e année de M. P., dernier jour). *Nicolas de Cotrone arrive à Constantinople, donnant suite à* B. Source : F[1].

E — 1263, printemps (5e année de M. P.). Michel Paléologue à Urbain IV : *Déclare entre autres qu'il reconnaît le pape comme seul arbitre entre lui et les Latins.* Portée par ? Arrivée vers le 10 juillet. Mention et sommaire dans G : Guiraud 295 (p. 140, lig. 24). Dölger 1920. Réponse : G.

F — 1263, printemps-été (5e année de M. P.). Michel Paléologue à Urbain IV: *Relate l'entretien avec Nicolas de Cotrone. Demande l'envoi immédiat de légats, avec le porteur, Nicolas de Cotrone.* Arrivée après le départ des porteurs de G, du 18 juillet 1263. Traduction (par Nicolas de Cotrone ?) dans Guiraud 748. Dölger 1923 (sous la date de 1264). Réponse : H [2].

G — 1263, 18 juillet. Urbain IV à Michel Paléologue : *Réponse* (*préparée partiellement par Nicolas de Cotrone*) *à* A C E. Portée par Simon d'Auvergne, Pierre de Mora, Pierre de Crest et Boniface d'Ivrée O. F. M., nonces apostoliques. Arrivée le ? Registre d'Urbain IV : Guiraud 295 [3].

H — 1264, 23 mai. Urbain IV à Michel Paléologue : *Réponse à* E (*préparée par Nicolas de Cotrone ?*) Portée par Nicolas de Cotrone, Gérard de Prato et Raynier de Sienne (les deux derniers O. F. M.), nonces apostoliques. Arrivée le ? Registre d'Urbain IV : Guiraud 848 [4].

[1] Le doc. F dit : « Quarto anno nostri Imperii, primo preterito, . . . Nicholaus..., in hac yeme preterita, in vigiliis Dei Christi Nativitatis, ad imperium nostrum accessit . . . » (GUIRAUD, 748, p. 356, dern. lig. 357 a). Cf. ci-dessus, pp. 328-329.

[2] Pour la date de ce document, voyez page précédente et ci-dessus, p. 327, n. 1.

[3] POTTHAST, Regesta, n. 18605, sous la date du 28 juillet. Même quantième dans L. WADDING, Annales Minorum, ad ann. 1263, n. II (v kalendas augusti). Le registre (n. 26, fol. 102r) porte « xv kalendas augusti, anno IIo ».

[4] RAYNALDI, WADDING, POTTHAST datent le document du 22 juin. Cf. ci-dessus, p. 327, n. 2.

Literarische Besprechungen

Dogmatik

E. Doronzo O. M. I. : Tractatus Dogmatici. De Sacramentis in genere. — Milwaukee, Bruce. 1945. 595 pp. — **De Baptismo et Confirmatione.** — Ib. 1945. 453 pp. — **De Eucharistia.** Tom. I. De Sacramento. — Ib. 1947. 780 pp. — **De Eucharistia.** Tom. II. De Sacrificio. — Ib. 1948. 781-1219 pp. — **De Poenitentia.** Tom. I. De Sacramento et virtute. — Ib. 1949. 517 pp.

M. Daffara O. P. : Cursus Manualis Theologiae Dogmaticae. De Sacramentis et Novissimis. — Taurini, Marietti. 1944. 823 pp.

A. Piolanti : Collectio Theologica Romana. De Sacramentis. — Taurini, Marietti. 1946. 459 pp.

M. Schmaus : Katholische Dogmatik. II. Bd. : Gott der Schöpfer und Erlöser [3-4]. — München, Hueber. 1949. XVI-962 SS.

F. Diekamp : Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas [10-11]. I. Bd. — Münster, Aschendorff. 1949. XII-371 SS.

J. Barbel C. Ss. R. : Quellen des Heils. Die Sakramente der katholischen Kirche. — Luxemburg. 1947. 294 SS.

Doronzo, Professor an der katholischen Universität in Washington, legt der theologischen Welt mit seinen Tractatus Dogmatici ein nicht gewöhnliches Lehrbuch vor. Schon der Umfang der einzelnen Tractatus geht weit über den der bekannten Handbücher hinaus ; umfaßt doch allein die Sakramentenlehre, von der noch drei Bände ausstehen, schon 2882 Seiten. Die Eigenart des Werkes beschreibt der Verfasser selbst in der Einleitung zum ersten Bande. Er will weder einseitig der positiven Theologie das Wort lassen, noch beabsichtigt er ausschließlich eine sogenannte spekulative Theologie zu bieten, sondern es ist sein Bestreben, alle gesicherten Ergebnisse der Exegese, Patristik und Dogmengeschichte zu verwerten, der Spekulation aber nicht nur auch noch irgendeinen Raum, sondern den Vorrang zu lassen. Er geht dabei von der Überzeugung aus, daß die Theologie « zunächst und an sich » eine wahre Wissenschaft ist und als solche es mit Conclusiones ex fide zu tun hat (« Theologia enim primo et per se est proprie dicta scientia seu conclusio ex fide », p. IX). Damit ist aber auch schon gesagt, daß sie eine genaue Kenntnis ihrer Prinzipien voraussetzt, der Principia fidei, eine Kenntnis, die nur gewonnen werden kann durch ernstes, unter Leitung des kirchlichen Lehramtes vollzogenes Studium der Bibel und Vätertheologie : « secundario vero ac veluti prae-

suppositive importat etiam determinatam cognitionem principiorum fidei, criticis quidem historicis et exegeticis rationibus obtentam, sub luce praecipue ac directione infallibilis Magisterii Ecclesiae » (p. IX). Beide Methoden also will D. derart verbinden, « ut speculativae potior principalitas iugiter servetur » (ib.). Der Verf. weiß sich hier mit den Weisungen der Päpste eins. Um diesen Weisungen in höchstmöglichem Maße zu entsprechen, schließt er sich engstens an den hl. Thomas an, dessen philosophische Prinzipien und Schlußfolgerungen er sich ganz zu eigen macht. In nicht ganz abgeklärten Fragen schließt er sich der engern Thomistenschule an. Ein Einblick in den Index thomisticus vergewissert den Leser, daß Doronzo eine erstaunliche Kenntnis aller Werke des Aquinaten besitzt und ihn auch in ganz außergewöhnlicher Weise zum Worte kommen läßt. Die Anlehnung an Thomas geht so weit, daß er ihm nicht nur in der Anordnung des Stoffes, sondern auch bis ins kleinste in der Methode folgt. Jeder Artikel dieser Tractatus ist nach dem Schema der Artikel der Summa aufgebaut (Status quaestionis. — Pars negativa, — Pars affirmativa, — Conclusio, — Responsio). Die eigentliche positive Theologie, Schriftbeweis und Väterlehre, werden in der Pars negativa und affirmativa behandelt, der spekulative Aspekt im Status quaestionis, in der Conclusio und der Responsio. In der Conclusio werden, dem Corpus Articuli bei Thomas entsprechend, die Quellen der Offenbarung, Schrift und Überlieferung sowie die kirchlichen Dokumente noch einmal kurz aufgeführt, nun aber nicht mehr, um ihren unmittelbaren Sinn zu enthüllen, sondern formaliter als Prinzipien, aus denen neue Erkenntnisse auf eine neue Weise abgeleitet werden sollen. Die Begründung für dieses Verfahren : « Scientia enim non simplex cognitio est aut affirmatio, sed conclusio, nec theologia est ipsa fides, sed conclusio ex fide » (p. x). Wer Begriff und Aufgabe der Theologie, wie sie Doronzo versteht, anerkennt, wird gegen diese Methode grundsätzlich nichts einwenden können. Freilich sind dabei Wiederholungen unvermeidlich. Die Ergebnisse der Pars negativa et affirmativa kehren in der Conclusio, allerdings unter anderm Gesichtspunkte, wieder. Auch läßt sie die kontinuierliche Entwicklung der Lehre nicht genügend klar hervortreten. Der Verf. sucht aber diesem Mangel durch eigene Exkurse zu begegnen, in denen die Entwicklung kurz skizziert und nicht nur eine Häufung von Vätertexten geboten wird.

Diese Methode wird in allen fünf Bänden streng durchgeführt. Erstaunlich ist die Fülle exegetischen und vor allem patristischen Materials, das hier ausgebreitet wird. Es werden die Ergebnisse der textkritischen Untersuchungen sowie die verschiedenen Deutungen der Fachkenner dargeboten, wobei der Verfasser sich ein ausgewogenes Werturteil wahrt.

Auch das Versprechen des Verf., der spekulativen Theologie den Vorrang zu wahren, wird überall eingehalten. Die Spekulation kommt nicht nur in der Conclusio zu ihrem Recht, sondern auch in exkursartigen kleinen Abhandlungen. So wird man in keinem Handbuch der Dogmatik eine so eingehende Erklärung der wichtigen Begriffe Res tantum, res et sacramentum, sacramentum tantum finden und kaum anderswo ist ihre Bedeutung so klar herausgestellt (De Sacramentis in genere (pp. 317-338).

Das gleiche gilt für die Darstellung der Lehre vom sakramentalen Charakter (317-338), von der Erklärung der sakramentalen Eigenart der Eucharistie (De Eucharistia I, 571-692), vom Vergleich zwischen Eucharistie als Sakrament und als Opfer (De Eucharistie II, 1158 sqq.). Im Traktat de Poenitentia kommt der spekulative Zug u. a. darin zum Ausdruck, daß der Verf. die verschiedenen Teile, nämlich de Virtute, de sacramento poenitentiae, de potestate clavium nicht einfach wie beziehungslos nebeneinanderstellt, sondern all dies betrachtet er formal als eine Einheit unter dem einheitlichen Gesichtspunkte des Sakramentes. Einen großen Teil des Bandes nimmt die Lehre von der Tugend der Buße ein, aber sie wird nur darum so eingehend behandelt, damit das Lehrstück von der Materia proxima tiefer verstanden werde. Denn die Akte des Poenitenten gehen ja aus der Tugend der Buße hervor, deren Formalobjekt und Übernatürlichkeit Verf. sehr gut herausarbeitet. Der vorliegende Band handelt nur im allgemeinen von der Buße als Sakrament und Tugend. Ein zweiter und dritter Band wird die Lehre von Materie und Form dieses Sakramentes bieten, ein vierter endlich die Wirkungen, Spender, Empfänger, sowie die Ablaßlehre.

Der Wert dieser auf acht Bände berechneten Sakramentenlehre wird noch erhöht durch die reichhaltigen Literaturangaben und besonders durch die wertvollen Indices. Jedem Band sind folgende Indices beigefügt : ein Index biblicus, exegeticus, thomisticus, der am besten den thomasischen Charakter dieser Dogmatik zeigt, ein Index onomasticus und ein Index analyticus.

Es war uns eine besondere Freude, dieses großangelegte Werk eines Schülers von Garrigou-Lagrange anzuzeigen, ein Werk, das uns von der Übersee geschenkt wird. Wir machen uns das Urteil und den Wunsch des Erzbischofs von Cincinnatti McNicholas O P. zu eigen : « Ob uniformen ac constantem expositionis methodum dilucidumque rerum ordinem necnon ob copiosum hodiernisque lectoribus facilem sermonem, hoc opus ceteroquin praestantissimum, omnibus sacrae scientiae cultoribus ultro seipsum commendabit iis praesertim profuturum, qui in Universitatibus et Seminariis disciplinae theologicae addiscendae vel tradendae fideliter ac strenue incumbunt » (De Eucharistia II, p. VIII). Wir tun dies um so lieber, als der Verf. für alle verbessernden Anregungen eine von echter Bescheidenheit zeugende Offenheit kundgibt ; er sagt mit Recht : « Perfectum ceterum opus nullius unquam auctoris ambitio, nec ullius critici legitima spes » (De Eucharistia I, p. IX).

Der Regens des Generalstudiums von Turin, M. Daffara O. P., legt als ersten Band eines Cursus Manualis Theologiae Dogmaticae den Traktat De Sacramentis et de Novissimis vor, und zwar die Ausarbeitung eines vom frühern Mag. S. Palatii M. Cordovani in den Grundzügen fertigen Manuskriptes. Er beabsichtigt nicht, Neues zu bieten, sondern will den Theologen ein Hilfsmittel in die Hand legen, dem sie die von der Kirche so oft empfohlene Lehre des hl. Thomas entnehmen können. So stellt sich diese Dogmatik in die Reihe der bekannten Handbücher, welche in solider, den Bedürfnissen der jungen Theologen gemäßen Weise die thomistische Schule vertreten. Wir wünschen dem Verf., er möge die anderen Bände bald veröffentlichen können.

Ähnliches gilt von dem Werk Piolantis, Professor am Lateran-

seminar. Er betont, wie die beiden andern Autoren, die Ansicht, positive und spekulative Theologie in gleicher Weise zu Worte kommen lassen zu wollen, und er will den Weisungen der Päpste gemäß sich eng an Thomas anschließen, dessen Lehre er bezüglich der Wirksamkeit der Sakramente, der Erklärung der Transsubstantiation, des Wesens des Meßopfers folgt. Aber auch die heutigen Probleme der Theologie werden berücksichtigt. So widmet der Verfasser den Fragen nach den Beziehungen von sakramentaler Gnade und sakramentalem Charakter und deren ekklesiologischer Bedeutung, nach der Funktion der Kirche im eucharistischen Opfer verhältnismäßig lange Ausführungen. Der Übersichtlichkeit dienen die jedem Abschnitt angefügten Summaria, in denen die ganze ausführlich dargestellte Lehre in prägnanter Kürze und schematischer Anordnung zusammengefaßt wird. Das Buch ist, wie die schon erwähnten, bestens geeignet, das zu verwirklichen, was der Verf. ihm selbst wünscht : « Faxit Deus ut sana iuventus quam praesertim imbuendam curavi tanta fide tantaque pietate septem gratiae fontes ex Corde Christi iugiter manantes prosequatur, ut eorum aquis, Beata Virgine materne dispensante, omnes irroret gentes. »

Zugleich mit den drei Handbüchern lateinischer Sprache können wir den zweiten Band der dritten und vierten Auflage der katholischen Dogmatik von M. Schmaus ankündigen. Die Eigenart dieses Werkes haben wir bei der Besprechung des ersten Bandes hinreichend skizziert. Der Verf. selbst gibt als Unterscheidungsmerkmale dieser neuen Auflage an : eine Erweiterung des Schriftbeweises und des dogmengeschichtlichen Materials, sowie größere Präzision der Formulierungen, Auswertung der Rundschreiben « Mystici Corporis » und « Mediator Dei », vor allem für die Lehre vom Erlöser. Mariologische Fragen werden nur insoweit berührt, als es zum Verständnis der Christologie erforderlich ist. So beschränkt sich der Verfasser darauf, im Zusammenhang mit der Lehre von der Herkunft Christi von der jungfräulichen und begnadeten Mutter zu sprechen und die Erlösungslehre wird ihm zum Anlaß, von der vollen Auswirkung dieses Werkes an seiner Mutter und von deren Teilnahme am Erlösungswerk zu handeln. Dafür stellt er aber einen in Bälde erscheinenden Ergänzungsband in Aussicht, in dem alle einschlägigen Fragen ausführlich dargelegt werden. Wir zweifeln nicht, daß auch da der christologische Aspekt klar zum Ausdruck kommt.

Drei Forderungen, welche in den jüngst vergangenen Jahren an den Theologen gestellt wurden, sucht der Verf. bewußt gerecht zu werden : er bemüht sich, die Offenbarungswahrheiten in einer dem heutigen Menschen zusagenden und verständlichen Sprache vorzulegen (Mißverständnissen wird durch die in Klammern beigefügten termini technici der theologischen Fachsprache vorgebeugt), er weist auf die Heilsbedeutung der christlichen Grundwahrheiten hin und nimmt dabei besondere Rücksicht auf die einflußreichen philosophischen Systeme der neuesten Zeit (S. 158 Beziehung zur Existentialphilosophie) ; er läßt die geschichtliche Entfaltung der Heilsökonomie deutlicher hervortreten als es sonst in Handbüchern üblich ist (z. B. in der Lehre von der Weltregierung S. 144-155 und der Weise des göttlichen Rettungsplanes im Alten Testament S. 477-479). « Das alttestamentliche Zeugnis von dem Rettungswillen Gottes wird zu einem Zeugnis

von dem Vorankommen und Zurückweichen, von der Sicherheit und Bedrohung seiner von ihm selbst und der Menschheit aufgerichteten Königsherrschaft, bis diese durch Christus endgültig, wenn auch nicht in letzter Gestalt, hergestellt wird » (448). Der Paragraph 115 über den Zusammenhang zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung würdigt die Erklärung Lubacs, ohne freilich dessen Schwächen in der Thomasinterpretation selbst anzuzeigen. Er deutet aber auf eine über Lubac hinausgehende Lösung von H. Lais hin, die erst im Manuskript vorliegt, welche die Differenziertheit in der Antwort des hl. Thomas zeigen soll. Wir dürfen hier auf zwei Untersuchungen zu dieser Frage hinweisen : die demnächst im Bulletin Thomiste erscheinende eingehende Würdigung der Thomasinterpretation von Th. Deman O. P., sowie die eben fertiggestellte Dissertation J. Scherrers über die Potentia obedientialis nach der Contra Gentiles. Wohl mit Rücksicht auf die Eigenart und den Zweck seiner Katholischen Dogmatik, die sich nicht ausschließlich an Theologen wendet, sondern mit Recht einen großen Leserkreis von theologisch interessierten Laien gefunden hat, wird der theologischen Spekulation nur ein verhältnismäßig kleiner Raum gegönnt. Wo sie aber unumgänglich ist, beschränkt der Verf. sich im allgemeinen darauf, die verschiedenen Lösungsversuche zu Worte kommen zu lassen und auf die in jedem System vorliegenden Momente hinzuweisen, welche dem Intellectus fidei dienen können. Tatsächlich werden ja auch die Schlußfolgerungen eines bestimmten theologischen Systems nur aus seinen Grundvoraussetzungen verständlich.

Wir empfehlen auch diesen Band der Katholischen Dogmatik mit dem aufrichtigen Wunsche, er möge in der verworrenen Zeit dem Theologen, Seelsorger und Laien die Schätze der christlichen Offenbarung erschließen helfen und den getrennten Brüdern den Weg bereiten zum Verständnis der Ganzheit der Lehre Christi.

Den gleichen Wunsch darf man dem Buche von Josef Barbel mit auf den Weg geben. Es ist die ausgesprochene Absicht des Verf., nicht so sehr den Theologen als den Laien zu erreichen und den betrüblichen Zustand überwinden helfen, den der Verfasser so beschreibt : « Man kann ohne Übertreibung sagen, das christliche Leben in manchen Kirchenchristen unserer Tage tritt so wenig in die Erscheinung, ist so unlebendig und gestaltlos, weil es an richtigem Wissen um die Dinge des Glaubens fehlt und ganz besonders um die Sakramente unserer Kirche, die doch der geordnete Weg des christlichen Menschen zu seinem Gott sind. » Doch glauben wir, daß auch der Theologe und Seelsorger diesen Quellen des Heiles manche Anregung und fruchtbare Erkenntnis entnehmen kann. Der Verf., durch gründliche Studien dogmengeschichtlicher Art bekannt, läßt den Leser an diesem seinem Wissen teilnehmen und er gibt zugleich immer eine Anleitung zu dessen fruchtbringender Verwendung in der Seelsorge.

Erfreulicherweise wird auch die langbewährte katholische Dogmatik von *F. Diekamp* den jungen Theologen wieder zugänglich, die sich nun schon über 30 Jahre hindurch durch ihre anerkannte Güte empfohlen hat.

Freiburg. *A. Hoffmann* O. P.

C. Feckes : Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius XII. 'Mystici Corporis Christi'. — Köln, J. P. Bachem. 1949. 246 SS.

Der Verfasser, Professor der Dogmatik im Priesterseminar in Bensberg bei Köln, ist besonders durch seine frühere Arbeit, « Das Mysterium der heiligen Kirche », 2. Aufl., Paderborn 1935, bekannt. Das gegenwärtige Buch gilt nun dem Rundschreiben Pius XII. Dieses war, wie bekannt, in verschiedenen Punkten speziell an das deutsche Sprachgebiet gerichtet, fand aber gerade hier durch die Ungunst der Zeit zu wenig Verbreitung und Beachtung. Umso größer ist das Verdienst des Buches. Es handelt sich um den ersten eingehenden Kommentar in deutscher Sprache.

F. will « den Worten Pius XII. weitreichendes Gehör verschaffen, indem er sie sachgemäß erläutert, ihren Sinn aus dem modernen Ringen um die Kirche darlegt und ihre zukunftsweisende Kraft erschließt. » In diesem Sinne ist es bestimmt von ganzem Herzen zu empfehlen. Klare Auseinandersetzungen, knapp gefaßt, dem heutigen Denken entsprechend.

Die Einteilung ist gemäß der klaren Gliederung des Textes gegeben : die Kirche als mystischer Leib Christi (I. Teil), die Verbindung der Gläubigen in Christus (II. Teil) und pastorale Ermahnungen (III. Teil).

Vorausgeschickt wird neben den Gründen zur Veranlassung des Schreibens ein kurzer Überblick über den Wandel des Kirchenerlebnisses in den verschiedenen Zeiten. — Für heute sind die einleitenden Worte, « Mystici Corporis Christi, quod est Ecclesia », entscheidend. Der Heilige Vater empfiehlt vor allem die erhabene, mystische und übernatürliche Wirklichkeit der Kirche. Nach der Kirche in der Verteidigung, die Fortsetzung des Leidens Christi, nach der vollen Entfaltung der rechtlichen Seite, die lebenspendende Vermittlung der Gnade, nach der Betonung der Hierarchie, die Einheit des Leibes, wo alle Glieder einander bedürfen.

Trotzdem wird aber nicht nur einseitig das Mystische hervorgehoben, es geht um eine Synthese ; auch das sichtbare Element der Kirche tritt äußerst scharf hervor. In diesem Sinne steht mit der größten Explizität, gewissermaßen als Mitte des Schreibens, der Satz : Der mystische Leib ist die heilige, katholische und römische Kirche (61-63). Man kann also nicht mehr sagen, ein Häretiker bona fide gehöre zwar zum mystischen Leib, aber nicht zur Kirche.

Ferner geht es nicht nur um das Faktum, daß die Kirche der mystische Leib Christi ist, sondern es wird betont : « es kann nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, nichts Göttlicheres gefunden werden als jener Ausdruck, womit sie, die Kirche, als der mystische Leib Jesu Christi bezeichnet wird ». — F. gibt zu, daß der Ausdruck « mystischer » Leib ein Bild enthalte, fügt aber bei, daß wir von den Geheimnissen Gottes nur in Bildern und Analogien sprechen können. Worin liegt aber genau die Analogie ? Sicher geht es dem Ausdruck nach zunächst um ein Bild, um eine Metapher !

Die Bedingungen, die zur wahren Gliedschaft der Kirche erforderlich sind, werden im Text zwar deutlich, doch äußerst knapp berührt : Taufe, Glaube, Gemeinschaft. Ausgeschlossen werden Ungläubige, Häretiker und

Schismatiker, Exkommunizierte. F. weist aus der Formulierung der Worte nach, daß hier keinesfalls von den Getrennten bona fide gesprochen wird (60). Von ihnen ist an einer anderen Stelle, beim Gebet für die Einheit der Kirche, die Rede. Auch sie sind irgendwie Glieder der Kirche, in voto. Es gibt also eine dreifache Beziehung zum mystischen Leib : wahres, wirkliches Glied, aus eigener Schuld getrennt oder Zugehörigkeit in voto. Von einer Zugehörigkeit allein zur Seele, ohne zum Leib zu gehören, wird nicht gesprochen. — Trotzdem kommt indirekt der Begriff der Seele zur Geltung : die gewöhnlichen Sünder gehören « nur zum Leib » der Kirche, die Häretiker bona fide gehören nicht zur « sichtbaren Gemeinschaft », formelle Häretiker sind « sowohl vom Leib als auch von der Seele » ausgeschlossen (62).

Bei den Darlegungen über Christus als Haupt der Kirche, wird betont, daß hier der Einfluß des hl. Thomas auf der Hand liegt. In den übrigen Abschnitten ist weniger von ihm zu finden.

Mit Recht wird ferner hervorgehoben, daß das Schreiben die göttliche Einsetzung des bischöflichen Amtes besonders unterstreicht. Anschließend wird die heikle Frage vom Ursprung der Jurisdiktion berührt. Kommt sie unmittelbar durch die Weihe von Gott, oder wird sie unmittelbar vom Papst durch die Ernennung verliehen ? Tridentinum und Vaticanum ließen die Frage offen. Die Tendenz neigt immer mehr zur zweiten Lösung. Nach F. bevorzugt nun auch das päpstliche Schreiben eine unmittelbare Verleihung der Jurisdiktion vom Papst. Die Bischöfe, « utpote veri Pastores assignatos sibi greges singuli singulos Christi nomine pascunt ac regunt ; id tamen dum faciunt, non plane sui iuris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictionis potestate fruantur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita ». Aus den letzten Worten folgert F., daß der Papst bei der Ernennung der Bischöfe nicht nur die Jurisdiktion auf ein bestimmtes Territorium bestimme, sondern selber die Jurisdiktion unmittelbar verleihe (81). Sicher handelt es sich um einen Nachsatz, also nicht um eine Entscheidung, sondern im höchsten Fall um einen Hinweis. Man kann aber auch diesbezüglich anderer Ansicht sein. Wir unterscheiden zwischen dem Erhalten und der Ausübung der Jurisdiktion. Unser Text spricht einzig von letzterem. Dies geht schon aus dem Terminus « iurisdictio ordinaria » hervor, da die ganze Unterscheidung zwischen iurisdictio ordinaria und delegata sich auf die Ordnung der Ausübung der Gewalt bezieht. Das Rundschreiben schließt also wohl den Gebrauch der Jurisdiktion ohne Approbation des Papstes, nicht aber das unmittelbare Erhalten derselben, auf Grund der Weihe, aus.

Äußerst klar wird die Beteiligung der Laien am Meßopfer aus dem knappen Text herausgeschält. Konsekrieren ist einzig ein Akt des besonders geweihten Priesters. Er ist hier unmittelbar Stellvertreter Christi. Die Darbringung des Opfers aber wird auch in einem wahren Sinn von den Gläubigen vollzogen ; jedoch nicht selbständig, für sich, sondern durch die Hände des Priesters, auch nicht von selbst, sondern nur in betender Gemeinschaft und durch den Willen, das Opfer mit zu vollbringen.

Wir wünschen der Arbeit gebührende Anerkennung und reichen Erfolg.

Rom. *H. Stirnimann* O. P.

Moraltheologie

O. Lottin O. S. B. : Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. Tome II. Problèmes de morale. Première partie. 1948. 597 pp. Tome III. Problèmes de morale. Seconde partie (in zwei Teilen). 1949. 790 pp. — Louvain, Abbaye du Mont César und Gembloux, J. Duculot.

Die Begründer der heutigen Scholastikforschung, Denifle, Ehrle und Grabmann, wiesen wiederholt auf die Notwendigkeit hin, die Werke des hl. Thomas von Aquin, besonders die Summa Theologiae, zum tieferen Verständnis seiner Lehre, nach streng historischer Methode zu untersuchen, die philosophischen und theologischen Quellen, aus denen Thomas geschöpft hat, kritisch zu erfassen und das Vorhandensein einer etwaigen Lehrentwicklung bei Thomas selbst aufzuzeigen. Diese nur programmatisch aufgestellte Forderung sucht Dom Odon Lottin seit mehr als 25 Jahren in Bezug auf Ideen und Probleme der Moral-Synthese des hl. Thomas im einzelnen durchzuführen. Die zahlreichen in dieser Absicht verfaßten Einzeluntersuchungen, die erstmals in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden, sammelte der große Forscher auf Drängen seiner Freunde und bietet sie uns in dankenswerter Weise in vorliegendem Werk in einer systematisch geordneten Neuauflage. Es handelt sich nicht um einen einfachen Neudruck. Vielmehr sind die einzelnen Studien gründlich überarbeitet worden : neues Textmaterial wurde herangezogen, die Bibliographie bis auf die neuesten Erscheinungen verwertet und mehrere ergänzende Abhandlungen hinzugefügt. Nach dem bereits 1942 erschienenen 1. Band, Problèmes de psychologie, der größtenteils die psychologischen Grundlagen der Moral behandelt, sind Band 2 und 3 — insgesamt an die 1400 Seiten — den Moral-Problemen vorbehalten. Sie bieten in ihren 19 Abschnitten einen groß angelegten, äußerst wertvollen historischen Kommentar zu bedeutenden Teilen der Prima secundae und Secunda secundae.

Im letzten Abschnitt : Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas d'Aquin (III, S. 579-601), legt Lottin zusammenfassend die Methode dar, die er in seinen langjährigen Forschungen befolgte und die vielen als Richtlinien im Thomas-Studium dienen sollten. Der Historiker, der nicht so sehr nach einer systematischen Lehre im Geist und nach den Grundsätzen des hl. Thomas, als vielmehr nach der tatsächlichen Thomas-Lehre selbst forscht, geht nicht aus von Kommentatoren oder Thomas-Schülern, bei denen Fragestellung und Lösung gewöhnlich über Thomas hinaus reichen. Er geht direkt an die Werke des hl. Thomas heran und studiert sie in ihrer chronologischen Reihenfolge, um die genetische Entwicklung der Lehre des Aquinaten feststellen zu können. Dann wendet er sich dem Quellenstudium zu, untersucht die Autoren, die Thomas gekannt haben kann, spürt den Ideen nach, die in den verschiedenen Schulzentren geläufig waren, um womöglich alle Einflüsse, die unmittelbar oder mittelbar auf Thomas eingewirkt haben, zu erfassen.

Lottin zeigt uns in seinem Werk, zu welch interessanten und höchst wertvollen Ergebnissen die Befolgung dieser Methode führt. Seine gründ-

liche Kenntnis der Lehrrichtungen des 12. und 13. Jahrhunderts, seine meisterhafte Beherrschung eines vielfach noch inedierten Schriftmaterials, das ihm in einer reichen, mit Hilfe seiner Mitbrüder angelegten Filmsammlung zur Verfügung steht, befähigten ihn, uns einen vertieften Einblick in die Lehrentwicklung des hl. Thomas zu verschaffen. Eine besondere Schwierigkeit der Darstellungsmethode überwand L. in durchaus befriedigender Weise : er begnügte sich nicht mit gelegentlichen Zitaten aus der noch unveröffentlichten Literatur ; da es aber nicht möglich war, das gesamte Quellenmaterial zu veröffentlichen, schlug L. einen Mittelweg ein, indem er wenigstens zusammenhängende Quästionen kritisch ediert und seiner Darstellung einfügt. Dieses Textmaterial verleiht dem Werk einen ganz besonders hohen Wert.

Die drei ersten Abschnitte des 2. Bandes beziehen sich auf den Traktat über das Gesetz : Das Gesetz im allgemeinen, Quellen und Deutung der thomistischen Definition des Gesetzes (S. 11-47) ; die Lex aeterna bei Thomas und seinen Vorgängern (S. 51-67) ; das Naturgesetz vom Anfang des 12. Jahrhunderts bis auf Thomas von Aquin (S. 71-100). Der ausgedehnte 4. Abschnitt (S. 103-350) bietet eine weit ausgreifende, zum großen Teil bisher unveröffentlichte Abhandlung über Synderese und Gewissen im 12. und 13. Jahrhundert ; es ist dies eine, wie uns scheint, endgültige Darstellung der Entwicklung dieses wichtigen Lehrkomplexes, die alles Wesentliche erfaßt und über Thomas hinaus bis zum Ende des 13. Jahrhunderts weiterführt. Es folgen Studien über Moralprobleme im Zusammenhang mit dem Gewissen (S. 353-417), über das Problem der objektiven Sittlichkeit (S. 421-465), über die indifferenten Handlungen (S. 469-489) und über die Motus primi des sinnlichen Begehrens (S. 493-589).

Der 3. Band beginnt mit zwei Abhandlungen über die Unwissenheit — Natur der Unwissenheitssünde (S. 11-51) und Problem der Ignorantia iuris (S. 55-96). Der weitaus größte Teil dieses Bandes ist aber den Tugendproblemen gewidmet : Erste Definitionen und Einteilungen der Tugenden im Mittelalter (S. 99-150) ; die Kardinaltugenden und ihre Verzweigungen vor Thomas (S. 153-194) ; das Zusammenhängen (connexio) der Tugenden bei Thomas und seinen Vorgängern (S. 197-252). Es ist bekannt, daß gerade auf diesem Gebiet Thomas vielfach neue Wege gegangen ist. Aus L. s. Untersuchungen geht klar hervor, in welchen Fragen er bahnbrechend wirkte und in welchen er eine bereits überkommene Tradition weiterführte. Dasselbe ergibt sich auch aus den beiden folgenden Studien, über die Klugheit (S. 255-280) und über die Gerechtigkeit (einschl. Almosenpflicht und Tugend der Religion ; S. 283-326) ; auch hier hat ja Thomas unter dem Einfluß des Aristoteles die theologische Spekulation in neue Bahnen gelenkt. Darnach folgt eine längere Abhandlung über die Gaben des Heiligen Geistes vom 12. Jahrhundert bis auf Thomas (S. 329-456), ein Traktat, zu dem die Kirchenväter bereits viel Material geliefert hatten, der aber erst im 13. Jahrhundert ausgearbeitet wurde. Es folgt dann eine bisher unveröffentlichte Untersuchung über die eingegossenen Tugenden von Thomas bis zum Ende des 13. Jahrhunderts (S. 459-535). Hier verfolgen wir die Aufnahme einer thomistischen These bei Thomas-Schülern

und -Gegnern in den nachthomistischen Lehrstreitigkeiten. Schließlich eine mehr synthetisch und systematisch eingestellte Studie über die Rolle der Ratio in der Moral bei Albertus Magnus und Thomas (S. 539-575). Den Schluß des Bandes bilden Nachträge — zum Teil sehr bedeutende — und Berichtigungen, sowie eine Stellungnahme zu Bemerkungen, zu denen der erste Band Anlaß gegeben hatte.

Fünf verschiedene Indices, die alle drei Bände erfassen, verhelfen dem Leser, sich mit Leichtigkeit in dem umfang- und inhaltsreichen Werk zurechtzufinden. Größte Beachtung verdient der äußerst wertvolle chronologische Index (S. 681-735), der alle zitierten mittelalterlichen Schriften von Anselm von Canterbury bis Gottfried von Fontaines aufführt mit Angabe ihrer gegenseitigen Beziehungen. Die hier verzeichneten chronologischen Angaben beruhen zum großen Teil auf L.s eigenen Forschungen; sie sind überdies mit der einschlägigen Literatur reichlich belegt. Sie werden gewiß über L.s eigene Werke hinaus zur Orientierung in der scholastischen Literatur die hervorragendsten Dienste leisten.

Eine Analyse der einzelnen Studien ist im Rahmen dieser Rez. leider nicht möglich. Diese wird jedoch ihren Zweck nicht verfehlt haben, wenn sie auf den großen Wert dieser Veröffentlichung hingewiesen hat, deren Verf. heute in den vordersten Reihen der Scholastikforscher steht.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

R. Garrigou-Lagrange O. P.: De unione sacerdotis cum Christo Sacerdote et Victima. — Torino, Marietti. 1949. 160 pp.

Das Buch behandelt in spekulativer Sicht Leben und Tätigkeit des Priesters. Trotzdem ist das Ziel praktisch. Subtilere Fragen werden vermieden, es fordert auf zur Tat und ist an einen möglichst weiten Leserkreis gerichtet.

Zwei Züge sind hervorzuheben: erstens ein Protest gegen, — nur allzuwahre —, aktivistische und naturalistische Tendenzen und zweitens, ein klarer, theologischer Blick für das Wesentliche im Wirken des Priesters.

Zunächst wird aus dem Wesen des Priestertums, aus dessen höchster Verwirklichung in Christo und aus dem ministeriellen, die dogmatische Basis gelegt (I. Teil), hierauf werden die Folgen für das innere Leben (II. Teil) und das äußere Wirken des Priesters (III. Teil) gezogen.

Das Priestertum Christi wird nach G. nicht durch die gratia sanctificans capitalis, wie oft angenommen wird, sondern durch die gratia unionis konstituiert. « Sacerdotium Christi formaliter constituitur, non per gratiam habitualem et capitalem, quae de potentia absoluta augeri posset ... sed per gratiam increatam unionis » (8). Daraus der unendliche Wert seines Opfers, am Kreuz, in der Messe. Daraus die höchste Konvenienz des simul sacerdos et hostia, « quia nulla alia hostia erat digna sacerdotii eius » (5).

Daß Christus nicht nur virtuell, sondern aktuell das Opfer der Messe darbringt, wird theologisch vor allem dadurch erwiesen, daß die Menschheit Christi als causa instrumentalis physica den Akt der Konsekration hervorbringt.

Bei der Betrachtung des ministeriellen Priestertums steht nicht so sehr der Charakter als die sakramentale Gnade im Mittelpunkt. Im Gegensatz zu jenem ist sie fruchtbar und soll sich beständig vermehren, wodurch am deutlichsten und stärksten die erhabene Würde des priesterlichen Amtes zum Ausdruck kommt.

Das ganze Innenleben des Priesters heißt Verbindung mit Christus « ut sacerdos, ut hostia ». Die besondere Verbundenheit mit ihm als Priester wird durch die Weihe begründet in Bezug auf seinen sakramentalen und mystischen Leib. Die Ausübung der entsprechenden Funktionen überragt die vermittelnde Tätigkeit der Engel, steht einzig unter der Vermittlung der Mutter des Erlösers. Das Verbundensein mit Christus als hostia kommt noch mehr als bei der Wandlung bei der Kommunion des Priesters zur Geltung. Es folgen tiefe und ergreifende Worte über die Verehrung der Eucharistie, über das Innenleben Christi im Sakrament und über sein eucharistisches Herz, das uns zur besonderen priesterlichen Vollkommenheit führen soll.

Höher jedoch als alle Vollkommenheit der Priester steht die selige Jungfrau durch ihre göttliche Mutterschaft. Diese gehört unmittelbar und unzertrennlich zur hypostatischen Ordnung. Hier liegt sowohl die Quelle ihrer Gnadenfülle als auch der Grund des Cultus Hyperduliae. Durch zwei Dinge vor allem steht sie allen Priestern nah : erstens durch ihre geistliche Mutterschaft, durch die sie sämtliche Priester innerlich formt, und zweitens durch ihr überragendes Beispiel der Verehrung der heiligen Eucharistie.

Hier, in den beiden ersten Teilen, liegt der Schwerpunkt. Der dritte Teil enthält mehr eine synthetische Übersicht.

Dem Leser mögen verschiedene Gedanken kommen. Nach großen, umfassenden Werken, die vielfach Entscheidungen brachten, ein kleines Buch, einfach geschrieben, man kann wohl sagen « für alle » bestimmt. Viele orthographische Fehler wirken störend. Trotzdem aber geht es um eine große Sache : Klarheit, Schärfe des Gedankens und vor allem Kampf um Verinnerlichung auf streng dogmatischer Basis ! — Das Hauptanliegen des Buches : simul hostia et sacerdos, — Christus et nos !

Rom. *H. Stirnimann* O. P.

C. Scharff O. E. S. A. : L'habitus, principe de simplicité et d'unité dans la vie spirituelle. — Utrecht-Nimegen, N. V. Dekker u. Van De Vegt. 1950. 197 pp.

Dans sa thèse de doctorat, le R. P. Cyrinus Scharff s'est attaché à montrer la valeur de vie et de perfection de l'habitus. Mais il l'a fait sous une lumière métaphysique. Un texte de saint Thomas (I Sent. d. 1, q. 2, a. 2) lui a révélé le mode propre de croissance de l'habitus : enracinement progressif dans la puissance dont il actue la potentialité initiale à des objets variés, contraires. Il s'ensuit que la naissance et la croissance de l'habitus produisent une simplification, une unification qui sont la marque propre du vrai progrès spirituel. Les êtres, en effet, se hiérarchisent selon leur degré de simplicité et d'unité entre Dieu d'une part, qui est toute perfection dans son absolue simplicité, et, d'autre part, la matière première, simple, mais d'une simplicité d'imperfection. Le perfectionnement de

l'homme, selon son corps, consiste en une composition, un accroissement quantitatif de ses parties en raison de la matière. Selon l'âme, il se réalise par l'actuation et la disposition de ses facultés dans des lignes diverses (sciences, arts, vertus), donc aussi par une certaine composition. Mais c'est là l'aspect matériel du progrès de l'homme, à cause de la multiplicité de ses puissances. Formellement, ce progrès s'accomplit non par addition de qualités partielles, selon un mode quantitatif, mais intensivement, par une réduction de la potentialité de ses facultés, et ainsi par une participation toujours plus grande à la simplicité suprême de l'Acte pur. L'A. montre ensuite le rôle de l'habitus dans ce processus de simplification enrichissante de nos puissances. Il leur est surajouté comme une disposition à agir d'une manière déterminée. Il les qualifie en elles-mêmes. Orientant l'énergie vitale de facultés naturellement indéterminées à agir en tel sens ou de telle manière, l'habitus assure la perfection humaine, comme la fait concevoir la première partie de l'ouvrage. Sa stabilité ne nuit en rien à la vitalité qu'il confère, car il s'acquiert par des actes conscients, volontaires, pour une organisation de la vie. Il reste à l'A. à décrire toute cette organisation de la vie de l'esprit par les habitus acquis, et aussi par les habitus infus surnaturels.

Ouvrage bien conçu et bien conduit. Le dessein de l'A. l'entraînait à parcourir un champ très vaste : la doctrine de saint Thomas dans la I-II et la II-II est mise en grande partie à contribution. D'où l'impression parfois que l'A. s'en tient à des généralités. Il nous dit peu de choses sur le mode dont l'habitus concourt à l'acte (pp. 80-81), et rien sur ce sujet, pour le cas des habitus surnaturels. Mais l'intérêt de l'ouvrage réside en ce que toute cette vie des habitus et des vertus est présentée sous la lumière du principe bien élucidé dans la première partie : plus une chose est simple et une, plus elle est parfaite.

Le français n'est pas la langue maternelle de l'A. On pourra donc excuser le style parfois embarrassé ou défectueux.

Fribourg. *B. Duroux*, O. P.

Heilige Schrift

Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII cura et studio monachorum Abbatiae Pontificae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita : **Liber Verborum Dierum** ex interpretatione Sancti Hieronymi cum praefationibus et duplici capitulorum serie (= Vol. VII). — Romae, Typis Polyglottis Vaticanis. 1948.

Die kritische Vulgataausgabe geht unentwegt und offenbar von der Ungunst der Zeiten unberührt, ihren Gang, was freudigst zu begrüßen ist. Im vorliegenden siebten Band werden die beiden Bücher, oder vielmehr — wie der hl. Hieronymus mit seinen Hebräern ausdrücklich betont — das *einzige* Buch « Verborum Dierum » (Chronik oder Paralipomenon) geboten. Zur Fertigstellung des Textes wurden 23 Hss. herangezogen, von denen 19 schon bei der Herausgabe der Bände I-VI Verwendung gefunden hatten. Die vier neuen Hss., die hier erstmals herangezogen werden, sind folgende :

N = Paris Bibl. Nat. lat. 11553, Minuskel, 9. Jahrh., südfranzösischer Herkunft.

Q = Mailand Bibl. Ambros. « E 26 Inf. », Minuskel, 9. oder 10. Jahrh., stammt aus Bobbio.

U = Skt. Gallen 6, in der Skt. Gallischen Sonderschrift, 8. oder Anfang des 9. Jahrh.

Y = München Nat. Bibl. lat. 18036, Minuskel, 9. Jahrh. aus Tegernsee stammend.

Für 2 Par. 5, 9 - 6,8 und 7,14 - 8,6 konnte außerdem ein Fragment aus Bobbio (7. Jahrh.) verwertet werden.

Auf einen « Index orthographicus » am Ende des Bandes hat man diesmal verzichtet und den Grund dieses Verzichtes glauben wir leicht verstehen zu können. Die Bücher der Chronik sind nämlich besonders reich an seltenen Eigennamen und namentlich die vielen Namen, die uns in den genealogischen Listen von 1 Par. 1,1 - 9,44 entgegentreten, sind im Laufe der Jahrhunderte so schwer verunstaltet worden, daß die Anfertigung eines « Index orthographicus » für diesen Band eine ungeheure Arbeit erfordern würde, deren Ergebnisse die darauf verwendete Zeit und Mühe wohl kaum gelohnt hätten.

Freiburg. *M. A. v. d. Oudenrijn* O. P.

הבשורה הקדושה. חלק א׳: בשורת מתי:

(Das heilige Evangelium. Erster Teil: Das Matthäusevangelium.) Jerusalem, Institut St-Pierre de Sion. 1948. In 12°, XXVI-88 pp.

Die « Franciscan Printing Press » und das « Institut St-Pierre de Sion », beide in Jerusalem, haben sich schon seit einigen Jahren zusammengetan zur gemeinsamen Herausgabe einer katholischen Schriftenreihe in hebräischer Sprache. In dieser Reihe erschienen bisher u. m. ein Katechismus, Lebensbeschreibungen der hll. Franziskus von Assisi, Ignatius, Theresia a Jesu Infante und des P. Ratisbonne, einige Gebetbücher und kleinere apologetische Traktate mit besonderer Rücksicht auf jüdische Leser verfaßt oder bearbeitet.

Das Matthäusevangelium erscheint als Nr. 20 dieser Schriftenreihe der אסף ספרים מירושלים (« Büchersammlung aus Jerusalem »). Es bietet die klassisch gewordene, bereits 1877 in erster Ausgabe erschienene, Übersetzung des Franz Delitzsch, in einer vom Herausgeber, Dr. J. M. P. Bauchet O. C. D., eingehend revidierten Fassung. Einteilung und Titel der Abschnitte wurden meistens aus « Le Nouveau Testament » des P. Buzy, der absichtlich sehr knapp gehaltene Kommentar zu einzelnen Stellen (SS. I-XXVI) aus dem des P. Lagrange entlehnt.

Die nicht allzu schwere Lektüre dieses kleinen Büchleins in hebräischer Sprache wird auch manchem unserer Jungtheologen Freude machen können, sobald er die Anfangsschwierigkeiten der hebräischen Grammatik einigermaßen überwunden hat.

Freiburg. *M. A. van den Oudenrijn* O. P.

R. Koch C. Ss. R. : Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des Alten Testamentes. — Wien, Herder. 1950. XXIV-261 SS.

Die Enzyklika « Divino afflante » des regierenden Papstes Pius XII. hat, trotz der nicht gerade günstigen Zeitumstände, in den jüngstvergangenen Jahren an vielen katholischen Lehranstalten in vielen Ländern bereits angefangen, recht schöne Früchte zu zeitigen. Dazu ist auch das vorliegende Buch zu rechnen. Eine der Weisungen dieser Enzyklika geht bekanntlich dahin, daß die Lehrer der biblischen Exegese bei aller Hochschätzung für sprachliches und textkritisches, literaturkritisches und historisches Studium der heiligen Bücher, sich schließlich nicht zuletzt auch darum kümmern mögen, den *theologischen* Gehalt, sei es nun der einzelnen Bücher, sei es der gesamten Heiligen Schrift, ihren Schülern darzulegen. Es sei ihre Aufgabe, den Literalsinn der Bibel und *vor allem den theologischen Sinn* gründlich vorzutragen, sachkundig zu erklären und ihren Schülern womöglich so begeistert einzuprägen, daß es ihnen etwa geht wie den Jüngern Christi auf dem Wege nach Emmaus. Der Papst schließt seine diesbezüglichen Ermahnungen mit diesen Worten : « Wenn die Professoren in den Seminarien dieses Ziel erreichen, dürfen sie das frohe Bewußtsein haben, zum Heil der Seelen, zur Förderung der Interessen der Kirche und zur Ehre und Verherrlichung Gottes erfolgreich beigetragen und ein wahrhaft apostolisches Werk vollbracht zu haben. »

Außer durch die landläufigen exegetischen Vorlesungen, bei denen man an einen jeweilig genau bestimmten Textabschnitt, z. B. ein einzelnes Bibelbuch gebunden bleibt, gibt es ein anderes Mittel, den Theologiestudenten etwas biblische Theologie des Alten Testamentes beizubringen, indem man nämlich ein bestimmtes Thema ins Auge faßt und das dann durch die verschiedenen Bibelbücher hindurch verfolgt, z. B. die prophetischen Phänomene oder die Auffassungen über das Leben nach dem Tode, oder über die Gerechtigkeit Gottes, oder über das Wort Gottes usw. So behandelt hier Prof. Koch im ersten Teil seiner gründlichen Arbeit die Auffassungen vom *Geiste Gottes* und ihrer Wirkungen.

Das Wort רוּחַ bedeutet ursprünglich « Wind », dann Lebenshauch des Menschen oder Atem ; bald wird auch der Terminus auf das Lebensprinzip selbst im Menschen übertragen, wie wir das ja auch in unseren indogermanischen Sprachen konstatieren können (S. 4-28). Wie von der רוּחַ des Menschen, so spricht man dann weiter auch von der רוּחַ Jahwehs oder Gottes und schreibt ihr im Alten Testament allerlei physisch-psychische wie auch religiös-sittliche Wirkungen zu, von denen S. 29-65 eingehend die Rede ist. Diesem Wirken der רוּחַ Jahwehs wird in den Bibelbüchern offenbar eine sehr große Bedeutung beigemessen. « Alles Große, alles, was irgendwie über gewöhnliches Menschenmaß hinausragt, wird als Wirkung des Gottesgeistes dargestellt » (S. 68). Der zweite Teil befaßt sich mit dem רוח יהוה und seinen Wirkungen in der *messianischen* Zeit, und zwar zunächst mit den verschiedenen Geisteswirkungen, die in der Person des Messias selbst zu Tage treten (S. 72-127), dann mit den Wirkungen desselben Geistes in der vom Messias begründeten Heilsgemeinschaft (S. 128-166). Und

schließlich in den einzelnen Mitgliedern dieser Gemeinschaft (S. 167-207). Eine Zusammenfassung (S. 211-233) und ein recht praktischer Anhang mit systematischer Zusammenstellung aller alttestamentlichen רוּחַ -Stellen (S. 237 ff.) beschließen das Buch, daß für die theologische Forschung auf einem bedeutenden Sondergebiet einen recht willkommenen Gewinn bietet.

Einige kleinere Bemerkungen mögen hier noch Platz finden. Einen äthiopischen Verbalstamm *nababu* = brummen (S. 54), Anm. 66) gibt es nicht [1], wohl aber *nababa*, das in der Grundform (I 1) mit der Bedeutung « sprechen » oder « aussagen » sehr geläufig ist ; so z. B. im äthiopischen Text von Matth. 5, 11 : *wayenabbu kʷello ʾekaya lāʿlēkemu*, und sie sagen alles Böse über euch aus. Im Paragraph über die Gaben des Heiligen Geistes bei Isaias, 11, 2 können wir nicht ganz einverstanden sein mit der Behauptung des Verfassers, es habe *sicher* in der Absicht des Isaias gelegen, dem Messias *sieben* Geistesgaben zuzuschreiben (S. 79). Die Siebenzahl ist doch wohl erst spätere Deutung, die uns in der LXX zum ersten Male entgegentritt. Unbedingt einverstanden hingegen sind wir mit S. 100, Anm. 95, wo Is. 42, 5-7 zum ersten und Is. 49, 7-9 a zum zweiten ʿEbed-Liede gerechnet werden.

Freiburg. *M. A. van den Oudenrijn* O. P.

A. Wikenhauser : Das Evangelium nach Johannes. — Regensburg Gregoriusverlag. 1948. 296 SS.

Vorliegende Neuerscheinung ist der 4. Band in der Folge : Regensburger Neues Testament. Der Verfasser schickt dem eigentlichen Kommentar eine ausführliche Einleitung voraus, durch welche der Leser in der üblichen Form über die Grundvoraussetzungen orientiert wird, die den Zugang zum pneumatischen Evangelium öffnen. — In der daran angeschlossenen Texterklärung sind die Kapitel um zwei Hauptteile gruppiert : Jesu Wirken in der Welt (1, 19 bis 12, 50) ; Jesu Rückkehr zum Vater (13 bis 21, 25). — Damit soll natürlich nicht eine streng logische Gliederung der johannischen Gedankenkreise aufgezeigt, sondern nur der Versuch unternommen werden, die Erklärung unter didaktischem Blickpunkt irgendwie zu gestalten. Das gleiche gilt auch von den näheren Unter- und Überordnungen des ersten Teiles, die Wikenhauser nicht in der sonst meist üblichen Anlehnung an die fünf Reisen nach Jerusalem, sondern unter anderen Perspektiven vornimmt.

Wenn man das Buch durcharbeitet, dann macht man die Beobachtung, daß wir hier wieder einmal *einen rein wissenschaftlichen Kommentar* vor uns haben. Bekanntlich hat sich ja in letzter Zeit die Tendenz bemerkbar gemacht, Schrifterklärungen für die intellektuellen Laien mehr in zeitgemäßem Kolorit, als Ausgabe für die aktuellen Bedürfnisse des modernen

[1] In der Aśmāra-Ausgabe, der einzigen vollständigen Ausgabe des äthiopischen Alten Testamentes, die bisher zur Verfügung steht, wird, Is. 38, 14, das Verbum « nababa » allerdings vom Girren der Taube gebraucht : *wakama regeb kamāhu ʾenabeb* = καὶ ὡς περιστερά, οὕτως μελετήσω.

Menschen auszuarbeiten, den wissenschaftlichen Kommentar also ausstrahlen zu lassen in die konkreten Forderungen des heutigen Alltags. Nicht nur jene große Reihe, die der Herder-Verlag augenblicklich unter ausdrücklichem Vermerk : für das Leben erklärt — in verdienstvoller Weise ediert, zeugt dafür, auch die sozusagen exklusiv wissenschaftliche Ausgabe der Bonner-Bibel schaltet diskret die religiösen praktischen Konsequenzen in den Kommentar ein. — Wikenhauser verzichtet darauf. Er gibt seinem Buche nicht einmal ein Vorwort mit. In geradezu rigoroser Totalabstinenz von allem Persönlichen führt er den Leser unmittelbar in die Problematik und deren Lösungsversuche ein. Dieser Haltung bleibt er treu bis zum Schluß. Auch die wertvollen Exkurse, die sicher oft Gelegenheit geboten hätten für den Brückenbau ins Leben, lassen nichts von dessen heute so beliebter Atemnähe spüren. Diese streng und einseitig wissenschaftliche Richtung ist unbedingt ein Vorteil. Doch muß man sich natürlich bewußt sein, daß sich darin auch immanente Gefahrenzonen auftun. Wenn in « Wort und Wahrheit » als auszeichnendes Privileg betont wird, daß dieses Bibelwerk darauf verzichte, durch ein gefälliges Rankenwerk erbaulicher Gedanken die Heilige Schrift zu aktualisieren oder dogmatisch auszuwerten, daß es die Scheu, die dem Heiligen zukommt, wahre, daß es auf dem Wege zum Texte biete, was die Wissenschaft erarbeitet habe, aber nur, um den Leser dann in die Unmittelbarkeit einer Begegnung zu entlassen, von der allein alles für die moderne Aneignung zu erwarten ist, so muß doch gesagt werden, daß auch Bibelwerke für das Leben die Scheu vor dem Heiligen zu wahren wissen, und daß im allgemeinen Kommentare, die für den Laien geschrieben werden auf Grund dieser Sendung gewöhnlich sogar die innere Verpflichtung zur erwähnten, kritisierten Aktualisierung in sich tragen. In rein wissenschaftlichen Werken vom großgeistigen Format des vorliegenden dürfte die oben erwähnte Entlassung in die berühmte Unmittelbarkeit des Lebens für weite Kreise doch eine etwas fragwürdige Sache werden.

Ein weiterer, charakteristischer Zug unseres Buches ist *die konzentrierte Form,* auf die der Verfasser die Resultate seiner Forschungsarbeit reduziert. Es handelt sich um einen Kurzkommentar, der hier vorliegt, und man wird sagen dürfen, daß darin die mit jedem Kurzkommentar gegebenen Grundforderungen in geradezu glänzender Weise erfüllt sind. Der Verfasser verzichtet ja auf die Hereinholung jener kritischen Details, deren ausführliche Behandlung für den Spezialisten ein fachmännisches Gebot, für den Laien aber gar oft eine psychische Ermüdung ist. — Dieser Verzicht aber hindert die eingangs erwähnte wissenschaftliche Durchdringung nicht. In prägnanter Form wird das Wesentliche gesagt und der aufmerksame Leser spürt auf jeder Seite heraus, um welche Probleme sowohl im kritischen als auch im theologischen Sinne es bei Johannes geht. Klassische Beispiele hierfür sind vor allem die einzelnen Exkurse. Nur hätte man sich hier des öfteren trotz der erwähnten stofflichen Beschränkung eine für hungrige Gemüter etwas ausführlichere Darstellung gewünscht. Es wird z. B. nicht recht ersichtlich, warum der Harmonisierung zwischen joh. und synoptischer Berichterstattung da und dort im Kommentar eine recht vordringliche Aufmerksamkeit gewidmet wird, während bezüglich des Ostermorgens

« die Differenzen zwischen der synoptischen und joh. Darstellung (und damit naturgegeben auch die Möglichkeiten einer befriedigenden Lösung !) hier nicht im einzelnen erörtert werden können ». Auch in der Skizzierung des joh. Dualismus, die so verheißungsvoll anhebt, hätte man sich gerne mehr als nur Andeutungen und Umrisse gewünscht.

Ein letztes Merkmal noch wäre zu nennen : *die durchaus konservative Form*, in der die Darlegungen verlaufen. Wikenhauser will nicht eine neue Weise der wissenschaftlichen Erklärung inaugurieren. Er steht ganz in der bisherigen Tradition und gibt deren Resultate mit scharfem, kritischem Blick und feinem didaktischem Gefühl weiter. Zu betonen ist noch, daß dabei alles auf den heutigen Stand der Forschung emporgearbeitet ist und daß sich die Ideefolge da und dort zu einer beachtlichen, originalen Höhe erhebt. Es sei beispielshalber verwiesen auf das, was der Verfasser über Gotteskindschaft und Zeugung aus Gott zu sagen hat. Solche und ähnliche Partien dürften zum Anregendsten gehören, was man in jüngster Zeit über den alten Johannes geschrieben hat.

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

Ethik

E. Reibstein : Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts. Studien zu den « Controversiae illustres » des Fernandus Vasquius (1559). — Bern, Haupt. 1949. 248 SS.

Der in diesem Buch behandelte Rechtsphilosoph Vazquez ist nicht zu verwechseln mit dem spanischen Jesuiten Gabriel Vazquez. Es handelt sich vielmehr um einen Laienjuristen, der in der großen Linie Vitoria-Soto-Suarez steht. Seine Schaffenszeit gehört zwischen Vitoria und den um zwei Generationen jüngeren Suarez. Der Gegenstand ist ohne Zweifel verlockend, weil es darum geht, die Anfänge des neueren Völkerrechts zu entdecken. Es wird hier dem Leser aus einer wirklich staunenswerten Belesenheit ein reichhaltiger Stoff geboten. Die Vergleiche mit der späteren Rechtsentwicklung sind überaus anregend und machen das Buch modern.

Anderseits wird derjenige, der eine wirkliche Quellenstudie erwartet, etwas enttäuscht. Wäre es doch eigentlich die Aufgabe des Autors gewesen, nicht in erster Linie Vergleiche mit der späteren Rechtsentwicklung, sondern vielmehr mit den unmittelbaren und mittelbaren Quellen der Vazquezischen Rechtsauffassung anzustellen. Allerdings werden Soto und Vitoria zitiert. Beide aber sind unbegreiflich ohne den, den sie kommentieren : Thomas von Aquin. Die diesbezügliche Kenntnis ist sehr mangelhaft.

Das Kernstück der Arbeit, die Erklärung des jus gentium, ist m. E. völlig verbaut. Reibstein glaubt, die Ehre, Begründer der modernen Völkerrechtslehre zu sein, Vitoria rauben und Vazquez zuteilen zu können, wenn er auf S. 69 meint, daß Vitoria sich noch völlig « in den traditionellen Bahnen der Scholastik hielt ». Im Gegenteil möchten wir behaupten, daß Vazquez' Fortbildung des im europäischen Abendland rezipierten oder wenigstens bekannten römischen Rechts ganz von Vitoria stammt. Um

dies erklären zu können, muß man über Thomas von Aquin etwas besser Bescheid wissen. Vitoria hat die Bewegung der Jus-Gentium-Theorie zum positiven Recht hin vollzogen und zwar — dies ist bis heute noch zu wenig erkannt worden — in einseitiger Auslegung der etwas unausgeglichenen Texte des hl. Thomas über das jus gentium. Hier hat die geschichtliche Darstellung einzuhaken, wobei die historischen Quellen der Jus-Gentium-Lehre des hl. Thomas nicht zu vergessen sind. Reibstein zitiert als Fundort beim hl. Thomas nur II-II 57, 3. Er hätte durch Rob. Linhardt « Die sozialen Prinzipien des hl. Thomas von Aquin » (Freiburg 1932, S. 106 ff.) ein reicheres Textmaterial erhalten können. Dort wird auch auf die Schwierigkeit der Harmonisierung der verschiedenen Texte hingewiesen.

So wird es trotz des edlen Strebens unseres Autors doch einem weiteren Bearbeiter dieses Problems vorbehalten sein, die geschichtlichen Fundamente der neueren Völkerrechtslehre auszugraben. Die Lehre eines Autors ist nicht nach seinen Nachfahren, sondern nur nach seinen Zeitgenossen und seinen Vorfahren erklärbar. Nur die gründliche Kenntnis der thomasischen Rechtslehre samt allen ihren Quellen kann den Schlüssel bieten zu einer weiteren Untersuchung bzgl. der Kommentatoren, etwa Vitoria und Soto. Unser Autor hat immerhin das Verdienst, neben den sonst wertvollen rechtsgeschichtlichen Vergleichen wenigstens die Anregung zu einem solchen Unternehmen gegeben zu haben.

Freiburg. *A. F. Utz* O. P.

L. Ziegler : Von Platons Staatheit zum christlichen Staat. — Olten, Summa-Verlag (Hegner-Bücherei). 1948. 257 SS.

In gründlicher Kenntnis der platonischen Werke und der griechischen Philosophie überhaupt zeichnet der Autor den platonischen Staat als den « Großen Menschen », als das Spiegelbild der Anthropologie des klassischen Griechentums. « Als verwirklichte Gerechtigkeit ist der Staat heiliger Dreiklang je dreier Seelenkräfte, je dreier Erztugenden, je dreier Stände, der ewigen Stände » (S. 88). Das Idealbild ist allerdings nur im Reiche der Ideen verwirklicht. Denn hier unter den Menschen bleibt der Staat Stückwerk, auch und gerade in platonischer Sicht. Der Gerechte erleidet das Schicksal des Ungerechten, er wird wie Sokrates hingerichtet. Ziegler vergleicht diese Tragik des Gerechten im verwirklichten griechischen Staat mit dem Schicksal des « Knechtes Gottes », von dem das Alte Testament vorausschauend berichtete. Er zieht sodann die Parallele in das christliche Denken hinein, das auch einen Idealstaat ersann, doch nicht wißbar wie die Eidos-Idea Platons, sondern im Sinne des eschatologischen Glaubens und Hoffens. Die Wandlung vom « Großen Menschen » des Griechentums zum christlichen Staatsdenken wird tief erfaßt : Das Einzelbewußtsein des römischen Bürgers, der bereits zum griechischen « Großen Menschen » in Kontrast steht, wird hier in ganz neue Dimensionen erweitert und vertieft, indem es seine ewige Verankerung im überzeitlichen Reiche Christi erhält. « Denn war die Zeit dem römischen Bewußtsein nach rückwärts begrenzt, nach vorwärts offen — dem christlichen ist sie nach beiden Richtungen

begrenzt. Nach rückwärts durch die Erscheinung (Epiphanie) des Herrn, nach vorwärts durch seine Ankunft (Parusie), danielisch als die Herabkunft des Menschensohnes gedeutet auf den Wolken des Himmels » (163 f.). In solch engem und doch wieder solch unendlichem Raume lebt der Christ. Ihm ist daher in der Auseinandersetzung mit dem zeitlich gebundenen Staat einzige Norm das am ewigen Christus gemessene Gewissen. « In ungleich tieferem Bezuge als Paulus, der römische Bürger, sich dem Cäsar stellt, stellt sich Paulus, der Christ, dem überweltlichen Gerichtsherrn und Hyios tou Anthropou. Oder sagen wir zugespitzter noch — gerade darum stellt sich der römische Bürger Paulus dem römischen Kaiser, weil er als Christ und Apostel zuvor sich dem ewigen Richter Himmels und der Erden freiwillig gefangen gegeben und freiwillig seinem Urteilsspruche unterworfen hat » (167).

Ziegler sieht die ganze und auch einzige Kraft christlicher Staatsgestaltung im christlichen Gewissen. So gibt es für ihn nur eine Rettung des wahren Staatsgedankens, daß nämlich das christliche Gewissen sich des ganzen jus naturale, des ganzen Humanismus bemächtige und ihn erst verwirkliche, nicht in erbärmlichem Nationalismus, sondern in einer die Welt umspannenden Gemeinschaft.

Der Leser dieses Buches ist zu innerst ergriffen von der tiefen Sicht in die übernatürlichen Kräfte und Motive christlicher Politik. Auf jeder Seite fühlt man die Begeisterung des Verfassers für das christliche Ethos. Man möchte nur wünschen, daß er auch dem dogmatischen Gehalt des Christentums näher käme. Denn noch empfindet man (wie mehr noch in seinem Buch « Menschwerdung ») etwas störend den die dogmatische Objektivität verwischenden Geist des vergleichenden Religionswissenschaftlers, dem die Religion einzig im Erleben, nicht aber in der objektiven, intellektuellen Wahrheit sich ausspricht (vgl. besonders « Herrschaft und Opfer », S. 79 ff. und S. 230 ff., wo vom Totenopfer die Rede ist). Der christliche Staat ist eben mehr als nur bewegtes Gewissen, nicht nur emotionale Kraft, sondern auch intellektuelle Konzeption. Doch wer darf es dem Autor dieses hochwertigen Buches voll Glut und Leben verübeln, daß ihm die Wahrheit des Christentums noch nicht ganz aufgegangen, da er sich ihr mit wachsendem Mut und steigender Hingabe nähert ?

Freiburg. *A. F. Utz* O. P.

Textausgabe

Siger de Brabant : Questions sur la métaphysique. Texte inédit par *Cornelio Andrea Graiff O. S. B.* (Philosophes médiévaux, Tome I.) — Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie. 1948. XXXII-400 pp.

Die vorliegende Edition der Quästionen zur Metaphysik des Siger von Brabant lag bereits 1939 fertig vor ; infolge des Krieges konnte sie jedoch erst 1948 im Druck erscheinen. Wir übertreiben nicht, wenn wir behaupten, daß sie zur Erfassung der philosophischen und weltanschaulichen Stellung Sigers von allergrößter Bedeutung ist. Darauf wies schon 1942 Prof. Van

Steenberghen in seiner großen Monographie, Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites (Les Philosophes Belges XIII), hin, der zu seinem Werk eine daktylographische Abschrift des von Graiff hergestellten Textes benutzen konnte. Gerade in diesen Metaphysik-Quästionen gibt uns Siger eine präzise Darstellung seiner Erkenntnis- und Wissenschaftslehre, sowie grundlegende Erklärungen zu seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Philosophie. Es geht daraus deutlich hervor : 1. daß Siger eine 'doppelte Wahrheit' entschieden ablehnt, 2. daß er an der geoffenbarten Glaubenswahrheit, weil diese als solche unfehlbar ist, immer festhält, auch dann, wenn ihr eine philosophische Schlußfolgerung entgegensteht, und 3. daß er in diesem Fall die philosophische Konklusion, trotzdem sie 'probabilis', d. i. beweisbar ist, als Christ preisgibt. Wie unausgeglichen die philosophische Synthese Sigers im Grunde doch geblieben ist, kommt uns hier besonders stark zum Bewußtsein. An manchen Stellen vermutet man sogar, daß Siger selbst sich davon Rechenschaft ablegt.

Die Metaphysik-Quästionen sind uns in zwei Reportationen erhalten : die erste, in dem von Grabmann 1923 entdeckten Clm 9559, wo sie ausdrücklich im Index dem Magistro Sogero zugeschrieben werden, die zweite, in der Pariser Hs. B. N. 16.297, welche ein Autograph des Gottfried von Fontaines ist. Da beide Abfassungen ziemlich stark voneinander abweichen, obwohl sie inhaltlich eine selbe Vorlesung wiedergeben, bringt G. den Text der beiden Hss. Die Münchener Hs. bietet als die vollständigere und ausführlichere den Haupttext ; unter diesem sind die Paralleltexte der Pariser Hs., die bedeutend kürzer ist, angebracht. Die Ausgabe ist mit großer Sorgfalt und Genauigkeit veranstaltet. Welche Geduldsprobe diese Arbeit an den Herausgeber stellte, mag ein Blick auf die der Ausgabe beigegebenen Reproduktionen der beiden Hss. beweisen : eine kleine, sehr gedrängte kursive Schrift mit zahllosen Abkürzungen und Randbemerkungen, die ein nicht gewöhnliches Maß von Wissen, Geschick und Ausdauer erfordert. Wir wissen G. um so mehr Dank für seine vorzügliche und zuverlässige Ausgabe. Der kritische Apparat gibt alle Graphien der beiden Hss. wieder. Ein zweiter Apparat bietet den Quellennachweis. Die Orthographie des Latein ist die heute gebräuchliche, wie sie in scholastischen Ausgaben überhaupt durchgeführt werden soll. Diese dienen ja vor allem dem praktischen Gebrauch, und ihr an sich oft schon sehr schwieriger Text soll nicht durch eine ungebräuchliche und oft irreführende Orthographie erschwert werden. Gute Register, Quästionen-, Namen- und Sachverzeichnis, sowie eine ausführliche Bibliographie helfen das Werk leicht zugänglich zu machen. In der Einleitung bietet der Herausgeber eine ausführliche Beschreibung der beiden Hss., sowie alle sonstigen Angaben, die zum Verständnis der Ausgabe erfordert sind. Die Quästionen werden mit großer Wahrscheinlichkeit in die Jahre 1272-1274 verlegt.

Die Ausgabe erscheint als erster Band einer neuen Sammlung, 'Philosophes médiévaux', welche die von Prof. M. De Wulf 1901 begründete Sammlung 'Les Philosophes Belges' in handlicherem Format und unter erweitertem Titel ersetzt.

Rom, St. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

Der dialektisch-personalistische Kirchenbegriff

Kritische Studie zur Kirchenlehre Emil Brunners

Von Wilhelm STOLZ

Fortsetzung und Schluß

2. Die Kirche als « Leib des Christus »

Emil Brunner meint, diese Formel hebe die Kirche am deutlichsten ab von einer bloß geistigen Größe im Sinn einer platonischen Idee (GO 509)[1]. In ihr kommt vornehmlich zum Ausdruck, daß der coetus electorum sich konkret verwirklicht « in der mit der Inkarnation einsetzenden Vereinigung Christi mit denen, die er realiter an sich zieht und die realiter mit ihm und untereinander zur Einheit verbunden sind » (EK 8). Legt die Formel des coetus electorum das Hauptgewicht auf den Einzelnen, sein Herausgerufen- und Auserwähltsein aus « diesem verkehrten Geschlecht » und seine Zugehörigkeit zum « genus electum », so deutet diese zweite Wesensbestimmung der Kirche vor allem auf die innere Einheit und den realen Zusammenhang aller Gläubigen mit Christus und untereinander hin. Diese Lebenseinheit hat ihren Ursprung und ihre Grundlage in Christus, dem Schöpfer und Haupt seines geistlichen Leibes. Durch sein Versöhnungswerk hat er dem Leib des Todes, an dem jeder Mensch durch die Sünde Glied ist, den Leib des Lebens gegenübergestellt (WGM 96). Dieser Leib ist aber, analog dem coetus electorum, nicht das genuine Werk des Erlösers, sondern vielmehr die *erlösungsmäßige Wiederherstellung des ursprünglichen, schöpfungswirklichen Menschheitsleibes.* Wir sind schon « in der Schöpfung individualisierte, *gegliederte Einheit,* ein Leib mit vielen Gliedern » (MW 134). Im fleischgewordenen Worte Gottes erkennen wir uns als die « ursprüng-

[1] Vgl. das Verzeichnis der hier verwendeten Abkürzungen, Divus Thomas (1950) 295, Anm. 1.

liche Gemeinschaft-im-Wort, als die nicht für ihr Einzelsein, sondern für den Leib Christi Erwählten ... In Christus alle Einer — das gilt nicht nur für das Ziel, sondern auch für den Ursprung ... » (MW 135). Hier kommt neuerdings jener ekklesiologische Naturalismus zum Vorschein, von dem bereits die Rede war.

a) *Die pneumatische Gliederung des Leibes Christi*

Die Insertio in den Leib des Christus geschieht in concreto durch Buße und Glauben. Die Verbindung mit dem Haupte, Christus, verbürgt die Verbundenheit mit den Mitglaubenden. « Der Leib Christi ist zunächst gar nichts anderes als der bestimmte Lebenszusammenhang oder Personenzusammenhang, in dem einer durch den Glauben mit Jesus Christus, und, durch ihn mit anderen, die denselben Glauben haben, steht. »[1] Die Gliedschaft an diesem Leibe erschöpft sich indes nicht darin, daß man den gleichen Glauben hat wie die anderen und mit ihnen durch das Bekenntnis dieses Glaubens verbunden ist ; sie bedeutet darüber hinaus « das Teilhaben an einer realen Lebensgemeinschaft, die, vermöge des Glaubens durch den Heiligen Geist geschaffen, vielmehr von ihm als ihrem Element gebildet wird » (LHG 27 ; vgl. GM 66). Leib Christi besagt also in seiner ganzen Breite und Tiefe : « κοινωνία πνέυματος, Liebes- und Dienstgemeinschaft, pneumatischer Kommunismus, realer Austausch des ganzen Lebens » (LHG 27). Das *Lebens- und Formprinzip* dieses Leibes ist der *Heilige Geist.* « Heiliger Geist ist Gemeinschaftsgeist »[2] ; sein innerstes Wesen ist Agape, darum schafft er diese Gemeinschaft des Lebens, die sich verwirklicht « als gegenseitiger Dienst der Liebe ». « Es ist diese Liebe und ihr Dienst, der die Gemeinde als Leib des Christus auferbaut und bewahrt » (LHG 27).

Mit dieser Wirksamkeit des Heiligen Geistes stehen in unmittelbarem Zusammenhang jene eigentümlichen Bildungen des urchristlichen Gemeindelebens, die für den Aufbau und das Wachstum des Leibes

[1] WGM 97 ; vgl. Die ethische Bedeutung des christlichen Dogmas, in : Der Grundriß 2 (1940) 17-23, 20 : « Ja, Kirche ist gar nichts anderes als die soziale Form des Gestaltwerdens Christi in uns ... Die Kirche ist nicht, wie der Katholizismus lehrt, die Fortsetzung der Menschwerdung Christi ; aber die Kirche ist allerdings, überall da, wo sie wahre Kirche ist, ein Gestaltannehmen des Christus in uns, in der Gemeinschaft vieler. » (Ist das nicht auch eine analoge Menschwerdung ?)

[2] Vom Werk des Heiligen Geistes, Tübingen 1935, 50 ; vgl. ib. : « Die Wirklichkeit der Kirche aber beruht ausschließlich auf der Wirksamkeit des Heiligen Geistes... » Vgl. : Die Kirchen, die Gruppenbewegung und die Kirche Jesu Christi, Berlin 1936, 39.

Christi von größter Bedeutung waren und für die Kirche aller Zeiten vorbildlich sind : « Die χαρίσματα, die Geistesgaben und die auf ihnen beruhenden mannigfaltigen Dienstleistungen, die διακονίαι, die man sehr mißverständlich mit 'Ämter' wiedergegeben hat. »[1] Diese Charismen und Dienstleistungen bilden, im Gegensatz zu den erst später « kirchenrechtlich eingeführten Ämtern » (unter den Reformatoren war es vor allem Calvin, der sich in der Schaffung solcher « Kirchenämter » hervortat), den pneumatisch begründeten « Funktionsapparat » im Organismus des Leibes Christi und übertreffen in ihrer vitalen Spontaneität und der sich gegenseitig ergänzenden Mannigfaltigkeit jede kirchenrechtliche Ämterordnung.

Emil Brunner bedauert den Rückgang dieser geistgeschaffenen Organisation in der protestantischen Kirche und betrachtet ihn als ein Symptom der Geistesarmut im Gemeindeleben : « Wie kümmerlich steht es doch um das in unserer Kirche sich manifestierende Gemeinschaftsleben, wie arg ist der Reichtum der Gaben und Dienste bei uns zusammengeschrumpft ! Vor allem bedenklich aber ist es, daß die kirchliche Lehre diese Armut als das Normale angesehen und diese Schrumpfung sozusagen kanonisiert hat » (LHG 28). Es liege im Wesen des Leibes Christi, daß jedes Glied der Gemeinde in seiner Besonderheit dem Ganzen als Organ zu dienen habe. Darin gründe auch das Prinzip des *allgemeinen Priestertums*, das die allgemeine aktive « Beteiligung der Gemeindeglieder am Gottesdienst und die Verantwortlichkeit aller Glieder für die Funktionen des Leibes » (WB 145) in sich schließt ; es sei aber « in den Kirchen der Reformation so gut wie gar nicht zu praktischer Auswirkung gekommen ! »[2] Das allgemeine Priestertum, wie es sich nach Brunner im Dienst am Wort und in der Übung der Caritas betätigen und entfalten soll, ist praktisch — bis zu einem gewissen Grade — dem katholischen Laienapostolat vergleichbar.

b) *Die Taufe als « Sakrament der Gliedwerdung »*

Die Kirche als Leib Christi ist « nicht nur Trägerin des *Wortes* von Christus, sondern sie ist Trägerin des Christus*geistes* » (LHG 25 f.) und soll als solche diesen Geist weitergeben und auch anderen das neue Leben vermitteln. In dieser Geist- und Lebensvermittlung spielt das

[1] LHG 28. — Vgl. E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten ; Eine Untersuchung der neutestamentlichen Gemeindeordnung, Zürich 1946, 22 : « Wir werden ... vom *Amt* des Christus, aber vom Dienst der Gemeindeglieder reden. »

[2] LHG 28 ; vgl. WB 145 ; Die Kirchen, die Gruppenbewegung ... 12.

Wort zwar « eine durchaus bevorzugte und beherrschende Rolle, aber nie die ausschließliche » (LHG 26). Auch dem *Sakrament* als dem « zweiten medium gratiae » (OV 118) fällt hier eine bedeutsame Aufgabe zu ; und zwar kommt da vor allem *die Taufe, das « Sakrament der Gliedwerdung »* (GO 516) in Betracht. « In einem realen Geschehen, im Taufakt, ereignet sich auch ein reales pneumatisches Geschehen, die Mitteilung seines Geistes » (LHG 26). Wenn Brunner in dieser Ausdrucksweise fortfahrend lehrt, die Taufe sei « nicht bloß eine andere Form des Wortes von Christus », sondern « zugleich eine Begegnung mit dem in der Gemeinde durch den Heiligen Geist machtvoll gegenwärtigen Christus » (l. c. 27), so ist man geneigt, an eine spezifisch « sakramentale », d. h. instrumentale Gnadenvermittlung durch die Taufe zu denken. Faßt man aber Funktionsweise und Wirkung dieses sog. « medium gratiae » etwas näher ins Auge, so kommt man zum Ergebnis, daß die Bedeutung dieses Sakramentes (wie auch des Abendmahls) im wesentlichen darin aufgeht, « verbum visibile » zu sein : « Darauf allein kommt es an, daß einer im Sakramente Gottes Wort vernimmt und annimmt. »[1] Und warum dies ? Weil hier dem *persönlichen Glauben* und *nicht dem Sakrament als solchem* die entscheidende Wirkung bei der Gnadenvermittlung zukommt — sonst hätten wir ja das katholische opus operatum, den « magisch-hyperphysischen Vorgang », wie Brunner die katholische Sakramentsspendung zu nennen beliebt [2]. Auch auf das Sakrament wird also die theologische Universalformel von der personalen Korrespondenz appliziert ; so ist die Taufe « nicht nur Spende an den Menschen, sondern auch aktives In-Empfang-Nehmen und Bekenntnis des Menschen » (WB 136).

Emil Brunner hält somit durchaus am reformatorischen Grundsatz fest : « Nullum sacramentum sine fide » ; « zwar macht nicht der Glaube das Sakrament, aber das Sakrament ist nicht vollzogen, es ist kein wahres Sakrament ohne den Glauben » (WB 137). Und wiederum : « Nicht das Getauftsein, das opus operatum des Sakramentes, sondern

[1] Unser Glaube ; Eine christliche Unterweisung, Zürich u. Leipzig 1935, 134 ; vgl. EK 18, wo Brunner sagt, daß das Gotteswort « im Sakrament eine besonders sichtbare Gestalt gewinnt ». Und weiter : « ... ebenso wie das Brot und der Wein des Sakramentes wahrhaftig Gottes Wort ist, so gut wie die Schallwellen (!!) durch die der Prediger das Wort Gottes verkündet, oder die gedruckten Buchstaben der Bibel ». Vgl. WGM 99-104 : « Das « sichtbare » Wort, die Sakramente. » — Vgl. D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio 146.

[2] WB 146 ; GM 52 ; Die Mystik und das Wort, Tübingen 1928, 388 : « ... das magische Einströmen der Gnade im (katholischen *) Sakrament » usw. (Ein Stern innerhalb einer Klammer bedeutet, daß das Eingeklammerte von mir stammt.)

erst die im Glauben bejahte Taufverheißung macht den Christen. »[1] Kann es also mit dem Sakrament eine wesentlich andere Bewandtnis haben als eben die, daß in ihm das Wort Gottes « eine besonders sichtbare Gestalt gewinnt », wodurch der Glaube des Christen bzw. sein Bekenntnis besonders angeregt, belebt und gestärkt wird ? [2] Weil demnach der Taufe an sich keine besondere, vom Glauben unabhängige oder verschiedene Gnadenwirkung zukommt, ist sie auch *nicht unbedingt heilsnotwendig.* Wohl betonen die Reformatoren die Zusammengehörigkeit von Kirche und Sakrament, « aber sie sprechen keinem den Christennamen ab, der seiner nicht teilhaftig ist »[3]. Für die Zugehörigkeit zur Kirche ist nicht der Taufritus das Bestimmende, sondern das freie Bekenntnis des Menschen ; — « wer sich nicht zu Christus bekennen will,

[1] EK 20 (von mir gesperrt) ; vgl. 12. — Dazu S. KIERKEGAARD, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift (Ges. Werke, hrsg. von H. Gottsched u. Chr. Schrempf), Jena 1925, VII 61 : « Was ist die Taufe außer Aneignung ? Ja, sie ist die Möglichkeit davon, daß das getaufte Kind ein Christ werden kann, weder mehr noch weniger. »

[2] Unser Glaube 139 ; vgl. GO 532 ; hier zitiert er Luther : « sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur » (WA II 715, 30). — Ähnlich K. BARTH, Die kirchliche Lehre von der Taufe (Theol. Studien, H. 14), Zollikon/Zürich 1947, 9 : Die Taufe « ist ein Element der kirchlichen Verkündigung wie das Abendmahl, wie die Predigt, wie das Gebet . . . » S. 19, 28 u. 35 spricht er von der « kognitiven Kraft » des Sakramentes, ebenso 18 : « Nicht mit der causa, sondern mit der cognitio salutis haben wir es in der Taufe zu tun. »

[3] GO 532. — Vgl. A. SCHÄDELIN, Die Taufe im Leben der Kirche, in : Der Grundriß 5 (1943), 177-196, 187 : « Der Taufe eignet nicht ‚Heilsnotwendigkeit'. » 178 : Sie ist « das Sakrament, durch das wir der Kindschaft Gottes gewiß werden ». Anderseits betont der Verfasser jedoch den sakramentalen Charakter der Taufe stärker als Brunner und befürwortet die Kindertaufe ; er verlangt im Subjekt, wenigstens im Kind, keinen aktuellen Glauben, da Gott seine Gnade nicht an menschliche Akte binde und uns mit derselben zuvorkomme. — K. BARTH, l. c. 15, lehrt : « Die Taufe hat die Notwendigkeit eines unüberhörbaren Gebotes (necessitas praecepti), nicht aber die Notwendigkeit eines unumgänglichen Mittels (necessitas medii). » Wenn aber die Taufe einfach ein (wenn auch qualifiziertes) Element der kirchlichen Verkündigung sein soll und nur kognitive Bewandtnis hat, so ist nicht einmal die necessitas praecepti voll und ganz einzusehen, sagt doch BARTH (S. 16) selbst : « Gerade die *Kraft* der Wassertaufe beschränkt sich nicht auf die Wassertaufe. » (Wenn der Verfasser [S. 15] beiläufig behauptet, die römische Dogmatik habe « im Mittelalter unter gewissen Vorbehalten sogar den Eintritt in einen Mönchsorden als Taufersatz gelten lassen », so möchten wir ihn um einen *Beweis* für diese unhaltbare Behauptung bitten ; die Tatsache nämlich, daß man im Mittelalter die Ablegung der feierlichen Gelübde als eine Art zweiter [mystischer] Taufe betrachtete, beweist noch durchaus nicht, daß man sie unter gewissen Vorbehalten als Ersatz für die erste [sakramentale] Taufe gelten ließ. Die Auffassung der katholischen Kirche bezgl. der Heilsnotwendigkeit der sakramentalen Taufe hat sich nie geändert.)

gehört nicht in die Kirche » (WB 141), — wo dieses vorhanden ist, kann auf das erste, als ein *äußeres Zeichen* der Kirchengliedschaft, gegebenenfalls auch verzichtet werden.

Daß diese Taufauffassung, die für die Reformationskirchen bezeichnende *Problematik der Säuglingstaufe* im Gefolge hat, liegt auf der Hand. Die Kindertaufe und ihre dogmatische Begründung und Rechtfertigung bedeutet tatsächlich für die Reformationstheologen — abgesehen davon, daß sie in der Bibel nicht ausdrücklich erwähnt wird und darum auch die Tradition für ihre « Legitimation » herangezogen werden muß — gewissermaßen die Quadratur des Kreises. Emil Brunner hat denn auch die Schwierigkeit der Frage und die Unzulänglichkeit der theoretischen und praktischen Lösungen im Protestantismus vollauf erkannt und wagt sogar den Ausspruch : « Die heutige Praxis der Säuglingstaufe kann nicht wohl anders als skandalös genannt werden » (WB 140). Die Kindertaufe hat für ihn konsequenterweise nur dann einen Sinn, erreicht nur dann ihre eigentliche « Wirkung », wenn der Täufling später die Taufe als das Zeichen der vorauslaufenden Gnade Gottes erkennt und anerkennt, und das, was sie intentional meinte, in einem persönlichen Bekenntnisakt bejaht und sich real « aneignet ». Indem Brunner auf diese Art das « magische » Verständnis durch das « geschichtliche » zu ersetzen sucht, glaubt er die « Taufgnade » zu retten : « Wir wissen uns, sobald der Glaube da ist, eins mit dem damals getauften Menschen, das damals gesprochene Bundeswort wissen wir jetzt als das unserer jetzigen Lage vorauslaufende Wort der göttlichen Gnade. » [1]

Wenn die Taufe als das « allem menschlichen Tun vorausgehende göttliche Lieben », oder als das souveräne Handeln des gnädigen Gottes bezeichnet wird [2], so sind wir so neugierig zu fragen, worin denn bei der Kindertaufe die Wirkung dieses göttlichen Liebens und Handelns, das ja immer schöpferisch ist, eigentlich bestehe ? Hiebei ist zu bedenken, daß die Taufe nach Brunner ein doppelseitiges Geschehen ist (vgl. WB 136), das nur dann seine reinigende, neuschaffende und christusverbindende Wirkung erlangt, wenn der Mensch positiv diese Reinigung an sich geschehen, sich in den Versöhnungstod Christi hineinziehen läßt und seinen Glauben und seine Zugehörigkeit zu Christus aktuell bekennt

[1] GO 587, Anm. 13 ; vgl. GO 601, Anm. 7 : « Geschichtliche Erbschaft ist immer nur ‚Anlaß' zu eigenem geschichtlichem Sein, ebenso wie die Kindertaufe nur Zeichen ist — freilich gottgegebenes Gnadenzeichen ! —, das nicht ex opere operato wirkt, sondern nur sofern es später als dieses Zeichen *erkannt* wird. »

[2] Unser Glaube 138 ; vgl. 137 ; WB 136.

— alles Dinge, die man von einem Säugling mit dem besten Willen nicht verlangen kann. Und was ist die Folge davon ? Daß die « baptismale Korrespondenz », wie man dies nennen könnte, gar nicht zustandekommt. Die « vorauslaufende Gnade » Gottes läuft also — als *Tauf*-gnade — faktisch gar nicht voraus, sondern wird lediglich im Zeichen des Taufritus angedeutet ; Gott « handelt » noch gar nicht im eigentlichen Sinne, er weist erst symbolisch auf sein späteres Handeln hin, dessen Wirkung zudem an die Bedingung des gleichzeitigen menschlichen Mithandelns geknüpft ist. Die Säuglingstaufe hat mithin rein *symbolisch-prognostischen Sinn*, und auch diesen erreicht sie nur halbwegs. Wohl mögen sich die beteiligten Gläubigen an der Taufzeremonie erbauen und ihren Glauben an diesem « verbum visibile » stärken, aber der Hauptbeteiligte, nämlich der Kleinkindtäufling selbst, der an diesem Gnadenzeichen an sich am meisten interessiert wäre, gerade er zieht, für den Augenblick wenigstens, keinerlei geistlichen Nutzen daraus [1], und wenn er stirbt, bevor er zur geistigen Entscheidungsfähigkeit gelangt, so hilft ihm der Empfang der Taufe so viel wie nichts, da sie ja nicht ex opere operato wirkte ; damit ist ein neues Problem wenigstens angedeutet. Kommt er aber einmal zum Glauben und erweckt er die wahre Taufgesinnung, so werden die beiden Elemente der baptismalen Korrespondenz : göttliches (sakramentales) Gnadenwort und menschliche Glaubensantwort, die zusammen doch ein Ganzes bilden — « nullum sacramentum sine fide » ! — zeitlich so weit auseinandergerissen, daß von einem einheitlichen sakramentalen Geschehen unmöglich mehr die Rede sein kann. Wird dagegen diese Taufgesinnung vom Täufling später nicht erweckt, das Taufgelübde nicht abgelegt, dann bleibt die Taufe eine leere Zeremonie, die in diesem Fall besser unterblieben wäre [2].

Die *zwinglisch-calvinische* Erklärung der Säuglingstaufe vermittelst des neutestamentlichen *Bundesgedankens*, wonach der Säugling durch den « Glauben des Hauses » qualifiziert sei, « in den Bund Gottes aufgenommen zu werden », wird von Brunner selbst zurückgewiesen, weil

[1] Die Taufe hat auch keine Erbsünde zu tilgen, da diese ja nach Brunner im Grunde eine persönlich-aktuelle Sünde ist, deren der Säugling noch gar nicht fähig ist. Deshalb hat die Kirche « die biblische Linie nicht innegehalten, wenn sie den Säugling als Sünder ansieht . . . » MW 419, Anm. 3.

[2] Vgl. dazu E. Brunner selbst, WB 138 : Die Schwierigkeit mit der Säuglingstaufe und ihrer biblischen Begründung « wurde umso größer, je häufiger und krasser die Fälle waren, wo Menschen, die als Säuglinge getauft, also mit in den Bund Gottes aufgenommen wurden, zur eigenen Entscheidungsfähigkeit gelangt, der Kirche und dem christlichen Glauben den Rücken kehrten ».

auf diese Weise Bund und Leib Christi auseinandergerissen würden. « Denn wenn auch einer durch die Zugehörigkeit zum christlichen Haus irgendwie dem Bund Gottes zugerechnet werden kann, so doch gewiß nicht zum Leib Christi, zu dem niemand anders gehört als die Gläubigen » (WB 137). — Noch weniger befriedigt ihn die lutherische Erklärung, die dem Kinde selbst einen gewissen Glauben zuschreibt, was selbstverständlich mit seinem Personalismus unvereinbar ist ; « denn was heißt Glaube, wenn wir einem Säugling, der sonst keines Aktes des Verstehens oder der Zustimmung fähig ist, notitia, assensus und fiducia zuschreiben ? »[1] Vollends lehnt Brunner eine neueste Taufauffassung ab, « bei der überhaupt nicht nach dem Glauben gefragt wird, da zum Sakrament als solchem die Ausrichtung des Verheißungswortes genüge » ; hier werde die personale Korrespondenz überhaupt aufgegeben (WB 137 f.).

Die unbefriedigende Lösung der Tauffrage durch die lutherische und reformierte Kirche hat nach Emil Brunner zur Einführung der « *biblisch ganz unbegründeten Konfirmation* » geführt[2]. In der Konfirmation werde sozusagen das in der Säuglingstaufe fehlende Antwortmoment von Seite des Täuflings nachgeholt. Hiergegen macht er überraschenderweise einen ähnlichen Einwand, wie wir ihn eben *gegen Brunner selbst* ins Feld geführt haben : « Nun ist also das Ganze der neutestamentlichen Taufe in zwei Hälften zerlegt : die objektive Gnadenspende in der Säuglingstaufe und das subjektive Glaubensbekenntnis in der Konfirmation » (WB 138). — Im Hinblick auf die heutigen Verhältnisse, wo jene geschlossene, grundsätzlich christliche Gemeinschaft, die durch ihre Glaubensüberzeugung und Kirchentreue die christliche Erziehung der Kinder gewährleistete, nicht mehr existiert, kommt Brunner zum Ergebnis, daß die Säuglingstaufe mangels der notwendigen Voraus-

[1] WB 137. — Nach D. BONHOEFFER, l. c. 147, fordert an sich das Sakrament Glauben, da aber das Kind noch keinen Glauben hat, « bleibt als solches das Sakrament im Glauben aufnehmendes Subjekt der objektive Geist der Gemeinde ». Bis jetzt galt allgemein derjenige als das das Sakrament aufnehmende Subjekt, dem es gespendet wurde ! (Auf die obskure Größe, die hier als « objektiver Geist der Gemeinde » bezeichnet wird, können wir nicht näher eintreten.)

[2] WB 138 (von mir gesperrt). — Vgl. dazu wiederum BONHOEFFER, l. c. 147, Anm. 1 : « Die Gemeinde gelobt bei der Taufe, die Kinder in der christlichen Lehre zu erziehen und zu unterweisen, nicht aber kann sie geloben, die Kinder zum freien Bekenntnis ihres Christenstandes zu bringen. Dementsprechend bestätigen die Kinder in der Konfirmation, von der Gemeinde unterrichtet zu sein (!) und erzeigen damit ihre Dankbarkeit gegen sie. Die Gemeinde gelobt zum zweitenmal, sie als Glieder, nun unterrichtet, aufzunehmen und weiß sich, für sie betend, in voller Verantwortung für ihr Leben. »

setzungen zu einer « höchst fragwürdigen Einrichtung » geworden sei, die sich biblisch nicht mehr rechtfertigen lasse (WB 139). Abgesehen von diesen äußeren Gründen, nämlich den ungünstigen Zeitverhältnissen, ist hier indessen darauf hinzuweisen, daß sich die Säuglingstaufe auch aus *inneren Gründen*, nämlich aus dem theologischen System Brunners heraus, nicht rechtfertigen läßt. Nach seiner aktualistischen Person- und Imagolehre hat ja das Kind, das noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangt ist, noch gar kein eigentliches Personsein und kann darum weder Subjekt der Sünde noch der Rechtfertigung sein ; infolgedessen ist es überhaupt noch gar nicht fähig, in die Personengemeinschaft der Kirche aufgenommen zu werden. So erweist sich denn die Kindertaufe auch von dieser Seite her als eine theologisch « höchst fragwürdige Einrichtung », und es bleibt sinnvollerweise nur die *Erwachsenentaufe* [1]. Doch auch sie hat im Grunde genommen nur symbolischen Wert und ist daher nicht heilsentscheidend, da ja der Mensch auch durch den Glauben allein in den Leib Christi eingegliedert und die personale Korrespondenz mit Gott hergestellt werden kann.

Übrigens sind nach Brunner selbst *der Erwachsenentaufe gegenüber ernste Vorbehalte zu machen ;* sie ist nämlich eine Eigentümlichkeit der sog. « Bekenntniskirche », die sich wohl auf das Neue Testament beruft, dabei aber einerseits vergißt, « daß das Neue Testament die Situation der Mission voraussetzt, wo Eintritt durch Bekenntnis und Erwachsenentaufe selbstverständlich ist », und anderseits dem menschlichen öffentlichen Bekenntnis und dem nachweisbaren Heiligungsstand eine Bedeutung beimißt, die mit der evangelischen Grunderkenntnis von der Rechtfertigung allein aus Glauben unvereinbar ist (GO 535). — So sehen wir, daß das Taufproblem auch für Brunner eine Rechnung darstellt, die nicht aufgehen will [2]. Dies hat ihn wenigstens dazu geführt,

[1] K. Barth hat die theologischen Konsequenzen, die sich angesichts der exegetischen und dogmatischen Schwierigkeiten gegenüber der Kindertaufe für den *Protestantismus* ergeben, klar gezogen, wenn er schreibt : Was die Ordnung der Taufe « verlangt, ist sehr schlicht : an Stelle der jetzigen *Kinder*taufe eine auch auf Seiten des Täuflings *verantwortliche* Taufe » (l. c. 40). Diese Konklusion ist nun allerdings geradlinig und formell einwandfrei, — ob aber auch die Prämissen richtig seien, ist eine ganz andere und, angesichts der Tragweite für das Heil der davon betroffenen Kinder, eine so schwerwiegende Frage, daß man dringend wünschte, die protestantische Theologie möchte — nicht zuletzt auch im Hinblick auf das gewaltige Zeugnis der Tradition ! — nochmals allen Ernstes darauf zurückkommen !

[2] Vgl. H. Freericks, Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von F. Diekamp und R. Stapper, H. 6), Münster i. W. 1925. Freericks weist nach, daß es auch nicht einen einzigen

die *Konsequenzen* aus der reformatorischen Sakramentslehre *zu ziehen* und durch die streng personalistische Interpretation des Grundsatzes : Nullum sacramentum sine fide, auch den letzten Rest des « objektivistischen Sakramentalismus » aus seiner Theologie auszumerzen. Damit hat er wohl einmal mehr « die biblische Grundtatsache der personalen Korrespondenz » (WB 139) zur Geltung gebracht, dabei aber leider — wie es bei solchen Verabsolutierungen eines Grundprinzips unvermeidbar ist — die spezifisch sakramentale Eigenbedeutung und -wirkung, welche das Neue Testament der Taufe als dem Sakrament der Gliedwerdung am Leibe Christi zuschreibt, gründlich übersehen.

In der Tat wird im *Neuen Testament*, vorzüglich in den Paulusbriefen, das *grundlegende Moment der Taufe für das Christsein und die Zugehörigkeit zur Kirche* deutlich hervorgehoben. So bezeugt Tit. 3, 4 f. : « Dann aber erschien die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres göttlichen Heilandes und brachte uns das Heil, nicht etwa wegen der gerechten Werke, die wir getan, sondern nach seinem Erbarmen : durch das *Bad der Wiedergeburt* und durch die Erneuerung im Heiligen Geiste. » Hier wird der Taufe die fundamentale Heilswirkung der Wiedergeburt, die uns Christus einverleibt, zugeschrieben. Die Taufe bedeutet für Paulus ein real-mystisches Einswerden des Christen mit dem gestorbenen und auferstandenen Heiland (vgl. Röm. 6, 3-5 ; Kol. 2, 12) ; d. h. für den Christusgläubigen konkret : tot sein für die Sünde und « leben für Gott in Christus Jesus » (vgl. Röm. 6, 9-12) ; die Taufe begründet somit die neue Lebensgemeinschaft mit Christus. « Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen » (Gal. 3, 27). Die Christusgemeinschaft verwirklicht sich nicht anders als durch die Eingliederung in seinen mystischen Leib, an dem er selbst das Haupt und die Gläubigen die Glieder sind [1]. Die Eingliederung selbst geschieht

Lehrpunkt über das Wesen der Taufe gibt — um von Nebenfragen gar nicht zu reden — der nicht von berufenen Vertretern des deutschen Protestantismus bekämpft würde. Weder die Einsetzung der Taufe durch Christus, noch ihre wesentlichen Bestandteile, noch ihre Wirkung scheint irgendwie gesichert ; dementsprechend weicht auch die Taufpraxis immer mehr von der apostolischen Tradition ab. Besonders überraschen muß der überzeugende Nachweis des Verfassers, daß die verschiedenen Auffassungen von der Taufe im Widerspruch zu den theologischen Grundsätzen ihrer eigenen Vertreter stehen. Das zeigt sich natürlich am klarsten bei der Kindertaufe, die ja, wie wir auch bei Brunner gesehen haben, sowohl in ihrer Begründung als auch in ihrer Wirksamkeit mit dem protestantischen Formal- (sola scriptura) und Materialprinzip (sola fide) in Konflikt gerät und ein ungelöstes Rätsel bleibt.

[1] 1. Kor. 12, 27 : « Ihr seid der Leib Christi, einzeln aber dessen Glieder. » Vgl. Röm. 12, 5 ; Eph. 5, 30 ; Gal. 3, 28.

nach Paulus durch den Heiligen Geist in der Taufe : « Denn durch den einen Geist wurden wir alle, Juden wie Heiden, Sklaven wie Freie zu einem Leibe getauft » (1. Kor. 12, 13). Diese *konstitutive Bedeutung der Taufe für die Bildung der Kirche* ist ebenso deutlich ausgesprochen Eph. 5, 25 f. : « Ihr Männer liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie durch das Wort in der Wassertaufe zu reinigen und zu heiligen. So wollte er sich eine herrliche Kirche bereiten ... »

Die realistischen Ausdrücke wie : « Bad der Wiedergeburt », « Beschneidung in Christus » (Kol. 2, 11), zu einem Leibe getauft werden, mit Christus begraben werden und auferstehen, Christus anziehen, womit Paulus ausdrücklich, um nicht zu sagen ausschließlich, die Taufe bzw. ihre Wesenswirkungen beschreibt, drängen zu der Konsequenz, daß der Taufe eine spezifische Wirkung zukommen muß, die mit jener des Glaubens nicht ohne weiteres identisch ist. Die katholische Theologie bestimmt diese *besondere Wirkung der Taufe* in Anlehnung an die Kirchenväter des näheren als eine übernatürlich-reale Angleichung an Christus, den Hohenpriester, und geheimnisvolle Verbindung mit dem Haupt des mystischen Leibes. « Inchoativ und wurzelhaft geschieht diese Eingliederung in Christus durch den Taufcharakter, der die niederste Stufe der Teilnahme am hierarchischen Priestertum Christi darstellt und eine werkzeugliche Potenz ist, die den Zweck hat, den von Christus, dem priesterlichen Haupte ausgehenden, auf den Kult hingeordneten motus gratiae aufzunehmen. Die vollendete und formale Eingliederung in Christus geschieht aber durch die Taufgnade, die der Taufcharakter nach sich zieht, wenn ihr kein Hindernis im Wege steht. » [1] Als mystisch-reales, der Geistseele (näherhin dem intellectus practicus) unauslöschlich eingeprägtes Merkmal und signum configurativum et unitivum cum Christo capite bildet der *Taufcharakter das dauernde, ontische Gliedschaftsprinzip am Leibe Christi*, das physische Fundament der Eingliederung des Gläubigen in die sichtbare Kultgemeinschaft der Kirche [2].

[1] Th. Käppeli O. P., Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum, Freiburg (Schw.) 1931, 90. — Vom Taufcharakter sagt Ephräm (ca. 306-373) folgendes : « Spiritus Sanctus enim oleo signum suum ovibus suis imprimit. Sicut anulus in ceram sigillum suum imprimit, sic occultum Spiritus *sigillum* per oleum imprimitur in baptismo, illa vero *in baptismo signata sunt.* » Hymni de oleo et oliva, 4 ; Rouet de Journel S. J., Enchiridion patristicum ; Loci ss. Patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum ; ed. 12ª et 13ª, Friburgi Brisgoviae 1942 (zit. EP), n. 712.

[2] Vgl. S. Th. III q. 63, besonders a. 3. — Vgl. dazu A. Horvath O. P., Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie (Thomistische Studien,

Daß in den Briefen Pauli der Taufe neben dem Glauben tatsächlich eine besondere, namentlich ekklesiologische Wirkung beigemessen wird, hat auch der protestantische Exeget W. Mundle erkannt, der schreibt : « So bedeutet die Taufe für den Christen den Eintritt in die Gemeinschaft mit Christus, den Empfang des Heiligen Geistes, und damit werden die Christen Glieder am Leibe Christi, der Gemeinde ... »[1] Er ist dem naturgemäßen Zusammenhang zwischen Glauben, Taufe und Kirchengliedschaft und deren Rückwirkung auf die Sichtbarkeit der Kirche bei Paulus nachgegangen und kommt zu dem durch reiches Material belegten Ergebnis : « Wie bei dem späteren Katholizismus, so ist auch schon bei Paulus die unlösliche Verbindung von Glaube, Sakrament und Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft zu beobachten, und diese Verbindung ist umso bedeutsamer als die spätere Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche dem Apostel fremd ist ; die Getauften sind als solche Glieder des Leibes Christi, der durch die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen dargestellt wird und doch zugleich mehr ist als eine sichtbare Größe, nämlich die Wirklichkeit des das σῶμα, die Kirche durchdringenden pneumatischen Christus. »[2]

Daß die Taufe neben und mit dem Glauben (für die Erwachsenen) als Wesensmoment zum Christwerden gehört, ist besonders aus der

I. Bd.), Freiburg (Schw.) 1943, 98 f. : « Die Kirche trägt die Züge einer allgemeinen Verähnlichung mit Christus an sich ... Der Dienst Christi hat sich in zweifacher Hinsicht betätigt. Gott gegenüber war es eine ständige Erfüllung des Willens seines Vaters. Durch sein gottmenschliches Wesen war er mit Gott vereinigt. Diese Seinsvereinigung sollte in den Werken seiner menschlichen Natur zu einem bewußten Dienst gestaltet und in derselben zu einer ununterbrochenen psychischen Wirklichkeit werden. Auch die Glieder seines mystischen Leibes sollten zu diesem Dienst geweiht werden. Dies geschieht durch den Tauf- und Firmungscharakter, die eine ähnliche Weihe und Verpflichtung zum Gottesdienst bedingen, wie jene, die in der Seinszugehörigkeit Christi zu Gott naturgemäß eingeschlossen sind. Daher sind die beiden Weihen Abbilder des allgemeinen Priestertums Christi » usw.

[1] W. Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus ; Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums, Leipzig 1932, 129 ; vgl. ib. : « Die Taufe erweist sich also als das grundlegende Ereignis, in dem die Christusgemeinschaft der Christen begründet ist. » 115 : « ... die Christusgemeinschaft wird dem Christen durch die Taufe vermittelt (Gal. 3, 27) » usw. Der Grund des sich Sträubens vieler Ausleger, diesen Tatbestand bei Paulus zu sehen und anzuerkennen, ist nach Mundle in ihrer ablehnenden Haltung sakramentalem Denken gegenüber zu suchen, vgl. 115 u. 137 ; 86, 129-134.

[2] L. c. 139 ; vgl. 175 ; 139 : « Wenn der rechtfertigende Glaube 'das Christentum' bedeutet, Taufe und Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft in sich begreift, so ist mit dem Satz, daß der Glaube rechtfertigt, nicht nur die Heilsnotwendigkeit der Taufe behauptet, sondern ebenso das Heil an die neue Gemeinschaft gebunden, die als solche die Gemeinschaft der Gläubigen ist. »

Apostelgeschichte ersichtlich. Auf die Frage der Juden, was sie tun müßten, um gerettet zu werden, gibt ihnen Petrus zur Antwort : « Bekehrt euch, und ein *jeder von euch lasse sich taufen* auf den Namen Jesu Christi, auf daß ihr Vergebung eurer Sünden und die Gabe des Heiligen Geistes empfanget » (Apg. 2, 38). Buße tun und glauben allein genügt also nicht, um das Heil zu erlangen ; der Apostel verlangt überdies ausdrücklich, daß jeder einzelne sich taufen lasse. Umgekehrt jedoch genügt die Taufe allein, ohne Glauben und Bußgesinnung, für den Erwachsenen nicht, um ein lebendiges Glied Christi zu werden. In der Folge erwähnt die Apostelgeschichte, wenn sie von Bekehrungen berichtet, mit der Annahme des Glaubens fast durchwegs auch den Taufempfang oder auch nur diesen allein. So heißt es z. B. von Samaria, wo Philippus das Wort Gottes verkündet hatte : « Männer und Frauen nahmen den Glauben an und ließen sich taufen. »[1] Die Apostel haben der Taufe bei der Bekehrung und beim Eintritt in die Kirche eine solch entscheidende Bedeutung beigemessen, daß sie selbst jenen noch gespendet wurde, welche den Heiligen Geist bereits auf außergewöhnliche Weise empfangen hatten, wie dies Apg. 10, 44-48 vom Hauptmann Kornelius und den Seinen berichtet.

Mit der allgemeinen Spendung der Taufe haben die Apostel nichts anderes getan als den Befehl des Herrn ausgeführt : « Gehet hin und lehret alle Völker : Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes » (Mt. 28, 19). Wie ernst dieser Taufbefehl aufzufassen ist, erhellt aus dem Ausspruch Christi, wonach nur gerettet wird, « wer glaubt und sich taufen läßt » (Mk. 16, 16). Damit hat Jesus die Heilsnotwendigkeit der Taufe selber unmißverständlich ausgesprochen, was auch von Johannes bezeugt wird : « Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem (Heiligen) Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen ».[2] Die Heilsnotwendigkeit der Taufe steht in engstem Zusammenhang mit ihrer Wesenswirkung, der ontischen (nicht allein moralischen) Eingliederung in den mystischen Leib Christi. « Sie ist nicht nur als ein einmaliger, vorübergehender Akt

[1] Apg. 8, 12 ; vgl. v. 16 ; 2, 41 : « Die nun sein Wort annahmen, wurden getauft. » Vgl. 8, 35-38 ; 9, 18 ; 10, 48 ; 16, 15. 33 ; 18, 8.

[2] Joh. 3, 5 ; vgl. 1. Petr. 3, 21 : « So rettet euch jetzt das Gegenbild davon (d. h. von der Arche), die Taufe. » — Vgl. dazu Tertullian, De baptismo 12 : « Praescribitur nemini sine baptismo competere salutem, ex illa maxime pronuntiatione Domini qui ait : Nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam (Io. 3, 5). » EP n. 306.

zu werten, sondern als Grundlegung der *fortdauernden* mystischen Lebensgemeinschaft mit Christus. »[1]

Weil auch die *Kinder* zum Heil in Christus und somit zur Gliedschaft an seinem Leibe berufen sind — « Lasset die Kinder zu mir kommen und wehret es ihnen nicht, denn für solche ist das Himmelreich » (Mt. 19, 14), — und anderseits die Taufe als sakramentales Mysterium wesentlich und primär die *Heilstat Gottes* ist, hat die katholische Kirche, gestützt auf die apostolische Tradition, dieses Sakrament von jeher auch den Kindern gespendet [2]. Da indessen der fruchtbare Empfang des Taufsakramentes an sich den Glauben und die Empfangsbereitschaft erfordert, — die Wirksamkeit des Sakramentes ex opere operato schließt nämlich, entgegen der irrigen Ansicht Brunners, eine personhafte, dispositive Mitwirkung von Seite des Empfängers nicht aus, sondern ein ! — die unmündigen Kinder aber dazu noch nicht fähig sind, ersetzt die Kirche mit ihrer fides und intentio die mangelnde Disposition der Kinder [3]. Schöner und sinnvoller könnte die Liebe und

[1] F. Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik [7], Paderborn 1938, 153. — Über die Wirkung der Taufe sagt der Codex iuris canonici, can. 87 Folgendes : « Durch die Taufe wird der Mensch Glied (persona) der Kirche Christi mit allen Rechten und Pflichten eines Christen, es sei denn, daß der Ausübung der Rechte ein Hindernis entgegenstehe, welches die Verbindung mit der kirchlichen Gemeinschaft hindert (ecclesiasticae communionis vinculum impediens), oder eine von der Kirche verhängte Strafe (censura). »

[2] Vgl. Origenes, In Romanos comm. lib. 5, n. 9 : « Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare ; sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et Spiritum ablui deberent. » EP n. 501. In der 8. Homilie in Levit. (nach 244) n 3 schließt er aus dem Brauch der Kirche, auch den Kindern die Taufe zu spenden, auf die Tatsache, daß sie von der (Erb-)Sünde befleckt seien mit der Begründung : « cum utique si nihil esset in parvulis quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur. » EP n 496. Hier wird also die Taufe unter dem Gesichtspunkt der Sündentilgung betrachtet. — Cyprian schreibt an Fidus (252), ep. 59, daß dessen Ansicht, wonach die Kinder nicht schon am zweiten oder dritten Tag nach ihrer Geburt getauft werden müßten, von ihm und seinen Konzilskollegen durchaus nicht geteilt würde. « In hoc enim quod tu putabas esse faciendum, nemo consensit, sed universi potius iudicavimus nulli hominum nato misericordiam Dei et gratiam denegandam. » EP n 585. Es könnten noch weitere Kirchenväter als Zeugen für die Kindertaufe angeführt werden ; so schreibt z. B. Augustinus, Sermo 176, 2 : « Hoc (scil. baptisma parvulorum *) Ecclesia semper habuit, semper tenuit, hoc a maiorum fide percepit ; hoc usque in finem perseveranter custodit. » J. P. Migne, Patrologiae cursus completus ; Series latina (= ML), Parisiis 1844 sqq., 38, 950. — Series graeca (= MG), Parisiis 1857 sqq.

[3] Vgl. Thomas, Comm. in ep. ad Gal. c. 3, lect. 9 : « . . . baptismus non fit nisi in fide, sine qua effectum baptismi nullum consequimur. » S. Th. III q. 71

Heilssorge der Kirche als Mutter der Gläubigen und Braut Christi, wie auch der von der Gemeinschaft der Heiligen untrennbare Gedanke der Stellvertretung kaum zur Geltung kommen als gerade in der uralten Praxis der Kindertaufe [1]. Bei dieser Taufpraxis und -auffassung — aber auch nur hier ! — kann tatsächlich von einer « vorauslaufenden Gnade Gottes » [2] die Rede sein, insofern das ex opere operato wirkende Sakrament die Taufgnade wirklich vermittelt. Hier wird auch ernst gemacht mit der biblischen Wahrheit, daß Gott, der « Retter aller Menschen » ist, auch der Kinder ; das gilt besonders für jene, die, bevor sie zum Vernunftgebrauch gelangen, aus diesem Leben scheiden, für die es aber (in Anbetracht ihrer Behaftung mit der Erbsünde) ordentlicherweise kein anderes medium salutis gibt als die Taufe. In diesem Sinne lehrt schon Irenäus : « Omnes venit (Christus *) per semetipsum salvare, omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos et pueros, et iuvenes et seniores. » [3] Die katholische Kirche wagt hier das « *sola gratia* » in einer so großzügigen Weise anzuwenden, die man bei protestantischen Theologen, auch bei Emil Brunner, — so naheliegend das an sich wäre ! — vergeblich sucht, und die umso angebrachter ist, als bei der Rechtfertigung der Kinder eine subjektive Mitwirkung ihrerseits unmöglich in Frage kommen kann, und darum das paulinische « *iustificati gratis* per gratiam ipsius » (Röm. 3, 24), wenn irgendeinmal, dann gerade hier, buchstäblich zu nehmen ist ! So findet

a. 3 ad 3 : « ... dispositio sufficiens ad suscipiendam gratiam baptismalem est *fides et intentio, vel propria* eius qui baptizatur, si sit adultus, *vel Ecclesiae*, si sit parvulus. »

[1] S. Th. III q. 68 a. 9 ad 1 vergleicht Thomas die regeneratio spiritualis durch die Taufe mit der nativitas carnalis und sagt : Wie die Kinder, die sich noch im Mutterschoß befinden, nicht selbst Nahrung zu sich nehmen können, sondern von der Mutter ernährt werden, so erlangen auch die Kinder, die den Vernunftgebrauch noch nicht besitzen und gleichsam im Schoße der Kirche sind, das Heil nicht durch sich selbst, sondern durch den Akt der Kirche. Dann zitiert er Augustinus (De peccatorum meritis et remissione lib. 1 cap. 25 ca. fin.) : « Mater Ecclesia maternum os parvulis praebet, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem » (cf. Rom. 10, 10).

[2] Vgl. WB 137 ; GO 535, 587, Anm. 13.

[3] Irenaeus, Adv. haeres. lib. 2, 22, 4 ; EP n 201 ; vgl. 1. Tim. 4, 10 ; 2, 4 ; Tit. 2, 11 ; 2. Petr. 2, 9. — Über das Sakrament der Taufe lehrt das Konzil von Florenz folgendes : « Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma quod vitae spiritualis ianua est : per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae ... Huius sacramenti effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur. » D n 696 ; vgl. n 712. — Conc. Trident. D nn 790 895, 933 ; usw.

die Glaubenswahrheit, daß die Kirche als Leib Christi und die Gliedschaft an ihm ein Gnadenwerk Gottes ist, gerade in der Kindertaufe eine besonders eindrückliche Bestätigung, wie anderseits der legitime Gedanke des *neutestamentlichen Bundesvolkes*, in das die Kinder durch das Initialsakrament, die « Beschneidung in Christus » (Kol. 2, 11), « organisch » hineinwachsen, auf diese Weise einen konkreten und angemessenen Ausdruck gewinnt.

c) *Die Problematik des Leib Christi - Begriffes*

Emil Brunners Verständnis der Kirche als Leib Christi und die Bedeutung, die er der Taufe als dem « Sakrament der Gliedwerdung » beimißt, offenbaren von einer neuen Seite den Spiritualismus und Personalismus, der seinem Kirchenbegriff zugrunde liegt. Den *Spiritualismus* im Leib Christi-Begriff sehen wir hauptsächlich darin begründet, daß er das an sich rein geistige, *unsichtbare Moment des Glaubens* als das effektiv entscheidende *Gliedschaftsprinzip* ausgibt, hinter dem das Sakrament der Taufe wesentlich zurücktritt und jedenfalls nicht jene ekklesiologisch fundamentale Bedeutung erlangt, die ihm nach dem Zeugnis des Neuen Testaments zukommt. Für Brunner ist Glaube « nichts anderes als das Gliedwerden am Leibe Christi » [1]. Wo einer Buße tut und den Glauben annimmt, « da wächst wieder ein neues Glied an dem Leib, dessen Haupt Christus ist » [2]. Auf die Frage, wie man in die Kirche hineinkomme, antwortet er eindeutig : « Einzig und allein durch den herzlichen Glauben und Gehorsam gegen das Wort Gottes. » [3] Hier stoßen wir auf die ekklesiologische Auswirkung des *Glaubensmonismus*, der für die reformatorische Theologie typisch ist und in der Brunnerschen Konzeption die Dimension des eigentlich Sakramentalen, das in der Verbindung des signifikativen und kausativen, des noetischen und ontischen Momentes besteht, schlechthin verdrängt.

Mit dieser rein geistigen Einverleibung in den Leib Christi — die Taufe kann ja als lediglich symbolisches Zeichen auch unterbleiben — ist das *Problem der Sichtbarkeit der Kirche* gegeben. Dazu sagt Brunner

[1] WB 124 ; vgl. 116 ; GM 52 ; LHG 27.

[2] Unser Glaube 132 ; vgl. GM 53 ; EK 19, 25 : « Denn Kirche Christi ist und bleibt allein der Leib des Christus, zu dem niemand gehört als allein 'die berufenen Heiligen', die von Herzen Buße tun und glauben. »

[3] Unser Glaube 132 ; vgl. GO 160 : « Glaube ist, wie es das Sein in Christo ist, auch das *Glied*sein an seinem Leibe, das Leben in der Gemeinde, das Verbundensein mit denen, die ihm gehören. »

einmal : « Die sichtbare Kirche ist die wahre Kirche, nur als diese sichtbare ist sie die wahre » (EK 19). Und wiederum : « Es gibt keine unsichtbare Kirche » (LHG 28). (Das hindert allerdings unseren Dialektiker durchaus nicht, zwischenhinein zu behaupten : « . . . darum ist die wahre Kirche unsichtbar » [WB 141]. Welches von beiden gilt nun ? ?) Da die Kirche nach Brunner nicht institutionell, sondern ganz und gar personhaft aufzufassen ist, und sie anderseits eine wesentlich sichtbare Gemeinschaft sein soll, müßte sie als solche irgendwie *in ihren Gliedern sichtbar* werden, das heißt, diese müßten durch ein einheitliches empirisch faßbares Merkmal oder ein spezifisch ekklesiologisches Faktum, wie es z. B. der Empfang der Taufe darstellt, direkt und per se als Glieder dieser Gemeinschaft feststellbar sein. Emil Brunner sieht nun dieses Merkmal wesentlich in der nach außen in Erscheinung tretenden Wirkung des Glaubens und der Liebe. « Der unsichtbare Glaube schafft die sichtbare, spürbare, greifbare Frucht der Liebe und die erfahrbare Wirklichkeit der von den Kräften des Heiligen Geistes durchwirkten Gemeinschaft » (LHG 29). Diese Gemeinschaft ist also nicht *an sich* sichtbar in dem Sinne, daß ihre Sichtbarkeit eine Eigenschaft wäre, die objektiv und unmittelbar mit dem Wesen dieser Gemeinschaft gegeben ist, bzw. daß ihre Glieder an einem wesentlich sichtbaren Gliedschaftsmerkmal (wäre es auch nur mehr virtuell sichtbar wie die bereits empfangene Taufe und die mit ihr gegebenen kirchlichen Rechte) als solche erkennbar wären ; vielmehr *wird* sie erst dadurch sichtbar, daß sich das an sich unsichtbare Gliedschaftsprinzip, der Glaube, mehr oder weniger nach außen auswirkt und irgendwie sozial kundgibt. Von einer eigentlichen, objektiven und unmittelbaren Sichtbarkeit der Kirche als Leib Christi kann aber bei dieser Sachlage nicht die Rede sein. Was hier eigentlich und direkt *sichtbar* ist, das sind die (zufälligen) *Glaubenswerke* der Kirchenglieder, aber *nicht die Gemeinschaft als solche.*

Demgegenüber hat es seinen besonderen Sinn, wenn der hl. Paulus die Tatsache des « einen Leibes » mit der « einen Taufe » in Verbindung bringt [1], denn die eine Taufe ist nicht nur ein wesentliches (gliedschaftliches) Konstitutivprinzip des Leibes Christi, sondern sie trägt als sichtbarer, sakramentaler Ritus auch wesentlich dazu bei, seine Einheit empirisch in Erscheinung treten zu lassen bzw. seine Einheit auch als eine sichtbare zu dokumentieren ; so ist sie in der Tat ein Mittel, wodurch der Heilige Geist nach einem Wort Emil Brunners « ins Sichtbare

[1] Vgl. Eph. 4, 4 f. ; 1. Kor. 1, 13 ; 12, 13.

wirkt und sichtbare Gemeinschaft schafft »[1]. Diese Funktion hinwiederum kann die Taufe nur dann sinngemäß ausüben, wenn ihr Empfang theologisch im Sinne einer conditio sine qua non der Kirchengliedschaft gewertet wird, sodaß alle und nur jene, welche getauft sind (in re oder in voto) und den Glauben nicht preisgegeben haben, actualiter zum Leib Christi gehören.

Dieser Leib Christi-Begriff erweist sich ferner auch darin als spiritualistisch, daß seine soziologische Gliederung und Organisation wesentlich *ethisch-pneumatischen Charakter* hat. Ontisch gesehen ist dieser Leib innerlich nicht differenziert, sondern gleicht eher einer homogenen Masse und ist als solcher nicht viel mehr als die Summe seiner Glieder. Das allgemeine Priestertum macht ja alle Gläubigen seinsmäßig zu gleichwertigen und gleichberechtigten Gliedern ohne irgendeine hierarchische Unter- und Überordnung. Damit geht aber der paulinische Gedanke von der « organisch » differenzierten Struktur des Leibes Christi, wo sich gewisse Glieder nicht nur oder gar ausschließlich funktionell, sondern auch strukturell von den anderen unterscheiden, verloren : das hierarchische Aufbauprinzip, das im Leib-Bild konkret ausgedrückt ist, verschwindet. « Wäre der ganze Leib Auge, wo bliebe das Gehör ? Wäre er ganz Gehör, wo bliebe der Geruchsinn ? So aber hat Gott jedem Gliede seinen Platz am Leibe angewiesen, wie es ihm beliebte. Wären alle nur ein Glied, wo bliebe dann der Leib, so aber gibt es viele Glieder, jedoch nur einen Leib » (1. Kor. 12, 17-20). Die Leib-Metapher ist sicher auch, und zwar im paulinischen Gedankengang wohl zunächst funktionell zu verstehen ; daneben aber weist sie unbestreitbar auch auf eine seinshaft-« organische » Verschiedenartigkeit des Leibgefüges bzw. seiner Glieder hin ; d. h. es gibt bestimmte Glieder an diesem Leibe, die wesentlich höheren Glied- oder Organstufen angehören — so spricht auch Paulus selbst von edleren und geringeren Gliedern (l. c. vv. 22-25) —, weil sie auf höhere Weise am Priestertum Christi teilnehmen und darum objektiv enger mit dem Haupte verbunden sind und in stärkerem Maße dem Leibganzen die Lebens- und Wirkkräfte des Hauptes vermitteln

[1] LHG 28. — Vgl. H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 76 f. : « Wenn das Wasser die Stirnen netzt, vollzieht sich nicht nur die 'Einverleibung' (incorporatio) der Einzelnen, sondern eine 'Zusammenleibung' (concorporatio) der ganzen Kirche in eine mystische Einheit. Die Wiedergeburt durch die Taufe betrifft also letztendlich nicht eine vereinzelte Seele : 'Wir alle', sagt der Apostel, 'sind getauft worden in einem einzigen Geiste, um einen einzigen Leib zu bilden'. »

als andere [1]. Wie die Gliedschaft am Leibe Christi selbst durch das Sakrament der Taufe vermittelt wird, so kann eine weitere « organische » Differenzierung und spezifische (ontisch-übernatürliche) Vervollkommnung einzelner Glieder ebenfalls nur *sakramental* bewirkt werden. Nach katholischer Lehre geschieht dies durch die konsekratorischen oder hierarchischen Sakramente der Firmung und besonders der Priesterweihe, die mittels des eigentümlichen Charakters (character sacramentalis), den sie dem Empfänger einprägen, denselben in besonderer Weise Christus, dem Haupte, gleichgestalten und ihn zu einer umfassenderen, aktiven Teilnahme an seinem göttlichen Priestertum einweihen und befähigen [2].

Bei Emil Brunner wird die Struktur und Organisation des Leibes Christi nicht ontisch-hierarchisch, sondern lediglich ethisch-pneumatisch und charismatisch aufgefaßt. Sie ist m. a. W. nicht so gestaltet, daß bestimmten Gliedern spezifisch eigene, unvertauschbare, ontisch-sakramental begründete Gliedfunktionen zukämen, sondern so, daß den verschiedenen Gliedern wohl verschiedene Aufgaben und Dienstleistungen zubestimmt sind, die aber an sich auch von anderen verrichtet werden können — es sei denn, daß ein Glied dank besonderer charismatischer Ausstattung oder kraft seiner natürlichen Individualität für eine be-

[1] Diese Verschiedenartigkeit und -wertigkeit der Glieder gehört zunächst und wesentlich in die Dimension der objektiven Heiligkeit ; erst ex consequenti berührt sie auch den Bereich der *formalen* (subjektiven) Heiligkeit, insofern eine höhere Gliedwürde von selbst auch einen höheren Grad der Heiligkeit fordert — entsprechend der heilsökonomischen Proportion zwischen Gabe und Aufgabe.

[2] Vgl. M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums ; Ges. Schriften, Bd. II, hrsg. von J. Höfer, Freiburg i. Br. 1941, 482 : Hierarchische Sakramente « sind diejenigen, welche durch den Charakter, den sie eindrücken, einerseits die Gliederung des mystischen Leibes Christi konstituieren, und anderseits durch diese Konstitution in die betreffenden Glieder die Gnadenkraft des Hauptes derivieren : Taufe, Firmung, Weihe » ; vgl. ff. — Vgl. dazu die beachtenswerte Stelle aus « Mystici Corporis Christi » von Pius XII., 10 f. : « Man darf jedoch nicht glauben, dieser organische Aufbau des Leibes der Kirche beziehe und beschränke sich allein auf die Stufenfolge der kirchlichen Ämter, noch auch, wie eine entgegengesetzte Meinung behauptet, sie bestehe einzig aus *Charismatikern*, wenngleich solche mit wunderbaren Gaben ausgestattete Menschen niemals in der Kirche fehlen werden. » Demgegenüber betont das Rundschreiben ausdrücklich und billigt es, daß « die Kirchenväter, wenn sie die Dienstleistungen, Stufen, Berufe, Stellungen, Ordnungen und Ämter dieses Leibes hervorheben, nicht nur jene vor Augen (haben *), die heilige Weihen empfangen haben, sondern auch alle jene . . ., die als Laien zur Ausbreitung des Reiches Christi der kirchlichen Hierarchie hilfreiche Hand bieten . . . » Hier ist der Gedanke der « organischen » mit dem der « funktionellen » Gliederung verbunden.

stimmte Funktion besser prädisponiert sei als ein anderes [1]. Grundsätzlich sind aber alle Gläubigen für alle Gliedfunktionen, διακονίαι, auf Grund des allgemeinen Priestertums befähigt und befugt. — Der *Personalismus* in der Brunnerschen Auffassung des Leibes Christi beruht vor allem darin, daß der persönliche, aktuelle Glaube als das entscheidende Gliedschafts- und Konstitutivprinzip des Leibes Christi erklärt und infolgedessen das Sakramentale und Institutionelle stark in den Hintergrund gedrängt wird. Hier kommt alles auf den im Glauben begründeten « Personzusammenhang » an. So ist ja auch die Taufe *als Ausdruck des freien Bekenntnisses zu Christus* « das die Zugehörigkeit des Einzelnen zur Kirche Bestimmende » (WB 136). Daß mit der Verdrängung des sakramentalen und objektiven Elementes der Spiritualismus und Subjektivismus, den Brunner doch selbst bekämpft (EK 13 f. ; WB 43), gefördert wird, scheint er nicht zu beachten.

Noch weniger drückt ihn anscheinend das Problem, wie es nach seinen eigenen theologischen Grundsätzen möglich ist, daß einerseits « ein Säugling und mancher Erwachsene, der zwar im christlichen Haus aufgewachsen, aber vom Wort Gottes nicht richtig erfaßt ist, nicht im eigentlichen Sinn zur Gemeinde Christi gerechnet werden » kann, daß er aber anderseits « doch irgendwie in den Bereich der Kirche hineingehört, so lange er sich nicht direkt in negativer Entscheidung von ihr loslöst » (WB 143). Dieses « irgendwie-zur-Kirche-Gehören » ist ein dialektischer *Ausweg*, der näher besehen für Brunner ein logischer und theologischer *Abweg* ist, da er nämlich « sozusagen mit einem noch latenten Bekenntnis, einer Vorform der eigentlichen Glaubensentscheidung rechnet » (ib.). Was heißt da : ein « sozusagen latentes Bekenntnis » ? Läuft das für Brunner nicht sozusagen auf einen mehr oder weniger latenten Widerspruch hinaus ? Was bedeutet diese « Vorform der eigentlichen Glaubensentscheidung » ? Ungefähr dies, daß « eigentlich » noch gar nicht entschieden ist ; ja für Brunner kann es gar nichts anderes heißen, wenn anders er seinem Glaubensaktualismus treu bleiben will. Danach besteht aber der Glaube gerade nur in der *aktuellen* Entscheidung ; wo dieses Entweder-oder nicht fällt, kann von einer Zugehörigkeit zur Kirche weder im eigentlichen noch uneigentlichen Sinn

[1] Vgl. WGM 105 f. : In der Kirche ist jeder « dieser besondere Einzelne und darf es sein, aber er ist es nicht für sich und aus sich, sondern er ist aus Gott für die anderen dieser besondere. Die Besonderheit wird zur besonderen Dienstausrüstung, zum charisma ; innerhalb der geistlichen Einheit des Leibes Christi gibt es viele charismata, und jedes befugt und verpflichtet zu einem besonderen Dienst. Diesen Geistesgaben entsprechen die diakoniai, die Dienstleistungen aufs genaueste ».

die Rede sein. Anders ausgedrückt : « Zur Kirche gehören, actualiter, nur diejenigen, die wiedergeboren sind, und potentialiter nur diejenigen, die es sein werden » (EK 19). Das ist eine klarere (und geradezu thomistisch anmutende) Sprache ! Emil Brunner befindet sich in der verzweifelt dialektischen Situation, daß er auf der einen Seite, gestützt auf seine Lehre von der Gliedschaft am Leibe Christi, nur jene als Kirchenglieder betrachten kann, welche den persönlichen, aktuellen Glauben haben [1], und daß er auf der anderen Seite aus einem echt christlichen Empfinden heraus sich doch nicht getraut, jenen *Getauften*, die sich glaubensmäßig noch nicht entschieden haben, die Zugehörigkeit zur Kirche abzusprechen. Theoretisch wäre tatsächlich « das Kriterium der Zugehörigkeit zur Kirche ... absolut scharf und bestimmt, unzweideutig » (ib.), praktisch dagegen wagt man es nicht, dieses Kriterium « unzweideutig » anzuwenden.

Der personalistische Kirchenbegriff muß — sosehr das personhafte Moment darin anzuerkennen ist — *doch irgendwie versagen*, weil er, im Hinblick auf die Kirchengliedschaft, dem subjektiven Moment der persönlichen Glaubensentscheidung gegenüber dem objektiven des Taufsakramentes einseitig den Vorzug gibt und damit eine dogmatische Stellung einnimmt, die sich weder auf die Bibel noch auf die kirchliche Tradition berufen kann. Aus der Tatsache, daß als gliedschaftliches Konstitutivprinzip des Leibes Christi der *aktualistische* Glaube auftritt, der bald entsteht und bald vergeht, folgt des weiteren die Inkonvenienz einer soziologischen Unstetigkeit und Labilität der kirchlichen Gemeinschaft [2], die sich mit dem Stabilitätsgedanken des neutestamentlichen Kirchenbegriffs, zumal des Leib Christi-Bildes, schlechterdings nicht verträgt. Der unbiblische Aktualismus des Glaubensverständnisses [3] ist somit die Wurzel für den ebenso unbiblischen Aktualismus des Brunnerschen Kirchenbegriffes.

Wenn Emil Brunner ferner von einer *realen* Verbundenheit der Glieder mit dem Haupte, Christus, und untereinander spricht und die-

[1] Vgl. EK 19 : « Nur wer sagen kann : Ich weiß, wer mein Erlöser ist, nur wer das aufrichtig, in herzlicher Buße und herzlichem Vertrauen sagen kann, ist Glied am Leibe Christi und weiß es auch. »

[2] Vgl. GO 288 : « *Das wahrhaft personale Selbst und die Gemeinschaft entstehen und vergehen im selben Akt* » (d. h. im Glauben). GM 52 : « Kirche ist darum keine irgendwie dinglich zu fassende, an sich bestehende Größe, sondern sie ist nur in der Aktualität dieses Rufens und sich Entscheidens. »

[3] Vgl. dazu : L. Volken, Der Glaube bei Emil Brunner (Studia Friburgensia, Neue Folge, H. 1), Freiburg (Schw.) 1947, 160, 188-190.

selbe als « Lebensgemeinschaft, die vermöge des Glaubens durch den Heiligen Geist geschaffen, vielmehr von ihm als ihrem Element gebildet wird » (LHG 27), charakterisiert, so ist dieser « reale » Lebenszusammenhang mehr *moralisch* zu verstehen, als « Liebes- und Dienstgemeinschaft, pneumatischer Kommunismus, realer Austausch des ganzen Lebens » (ib.) ; dementsprechend wird denn auch die Kirche « das *ethische* Gemeinschaftssubjekt » genannt [1]. Zu einer realen (ontischen) Lebensgemeinschaft im vollen Sinne fehlt hier die übernatürliche, seinshaft-permanente *Gemeinschaftsbasis* in den Kirchengliedern : der unauslöschliche Taufcharakter, der die Gläubigen zur Ausübung des Kultes Christi befähigt und verpflichtet, und die Ausstattung mit der heiligmachenden Gnade, welche zusammen das reale Fundament für eine wahrhaft übernatürliche und vollwertige communicatio vitae im mystischen Leib Christi bilden [2]. Nur wenn die Lebensgemeinschaft der Kirche auf einer solchen ontisch-habituellen Grundlage (deren Fortbestand allerdings, wenigstens hinsichtlich der Gnade, im einzelnen Glied von seinem ethischen Verhalten abhängt) ruht, wird jener fortwährende geistliche Lebensaustausch zwischen Haupt und Gliedern möglich, der im paulinischen Leib-Bild gemeint ist. Dafür fehlen jedoch bei Brunner die nötigen Voraussetzungen sowohl in der Glaubensauffassung wie im Leib Christi-Verständnis.

3. Die Kirche als « communio fidelium (sanctorum) »

a) *Wort Gottes und Glaube als Konstitutivprinzipien der « Gemeinschaft der Gläubigen »*

Der dritte Begriff, womit Emil Brunner das Wesen der Kirche zu erfassen sucht, und der vorzüglich die « Personhaftigkeit der Beziehung

[1] Mi 561 (von mir gesperrt) ; vgl. WB 125 : « Zwischen Gemeinde und Christus besteht ein Verhältnis sui generis : nämlich eben das des vertrauenden Gehorsams und der Wiederliebe, wie denn auch unter den Gliedern dieses selbe Verhältnis besteht, daß einer dem anderen dient in Liebe. » Dieses Verhältnis ist also rein ethisch, personhaft und aktualistisch !

[2] Vgl. dazu Th. Kreider O. S. B., Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen, Freiburg (Schw.) 1941, 158 f. : « Der gleiche sakramentale Charakter und die gleiche Gnade, die uns Christus ähnlich machen, sind es ..., die uns mit Christus, ihrer Ursache, zu einer Einheit verschmelzen und verketten ... » Das ist allerdings nicht « im Sinne einer unpersönlichen Einheitsmystik oder einer ebenso unpersönlichen naturhaften Sakramentsmagie » zu verstehen, wie Emil Brunner vielleicht sagen möchte. Sinn und Ziel dieser ontisch-übernatürlichen Beziehungs- und Wirkeinheit, zu deren Bildung oder Festigung das Sakrament wirkursächlich beiträgt, ist vielmehr eine möglichst innige *personhafte Gemeinschaft* der Christen mit Christus und untereinander.

unterstreicht » (EK 8), heißt : « communio (coetus) fidelium oder sanctorum »[1]. « Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die in Gottes Wort begründet ist » (WB 153). Das Wort Gottes ist gleichsam das objektive, der persönliche Glaube das subjektive Konstitutivprinzip der Kirche ; daher auch die typischen Wendungen : « Wortkirche » — « Glaubensgemeinschaft ». Kirche kann nur entstehen, wo das Wort Gottes *verkündet und geglaubt wird;* denn « das Erschallen der göttlichen Botschaft macht noch keine Kirche, sondern erst die Glaubensantwort des Menschen auf diesen göttlichen Ruf. Kirche ist der 'Ort' der Glaubensentscheidung » (GO 510). Indem das Wort Gottes auf die Erweckung des Glaubens zielt, zielt es eo ipso auf die Schaffung von Gemeinschaft ; denn Glaube und Gemeinschaft sind ja für Brunner miteinander « identisch » (GM 52). Infolgedessen ist Kirche « nicht etwas, was zum individuellen Glauben hinzukommt, als ein Zweites, das eventuell auch nicht hinzukommen könnte, sondern *Kirche ist zugleich mit dem Glauben da* »[2].

Der Wesenszusammenhang von Glauben und Kirche ist bei Brunner damit gegeben, daß der Glaube die Person konstituiert, die wesentlich *gemeinschaftsbezogen* ist ; sie hat ihren Bestand nur in der Gemeinschaft, d. h. konkret in der Kirche. Indem der Einzelne durch den Glauben aus seiner « Ich-Einsamkeit », die ihn von Gott und Menschen trennt, herausgerissen wird, tritt er in die Gemeinschaft mit Gott und zugleich mit den Menschen ein. Und umgekehrt : « Er wird nicht anders aus seiner Ich-Isolierung herausgerissen, als indem er in die konkrete Gemeinschaft hineingestellt wird. »[3] Es gibt also grundsätzlich kein « Solochristentum » ; « der kirchenlose 'protestantische Individualismus', das christliche Einzelgängertum ist unchristlich »[4]. — Ein weiterer Grund für das Zusammen von Glauben und Gemeinschaft, Glauben und Kirche, liegt für Brunner in der *Geschichtlichkeit und Einmaligkeit der biblischen Offenbarung,* die zur Folge hat, daß man diese Offenbarung und ihr

[1] Vgl. GO 510 ; EK 8 f. ; WB 142-144 ; OV 135 f. ; LHG 27 ; D I 170 : « Heilig ist die Kirche, ja sie besteht nach neutestamentlichem Sprachgebrauch aus lauter ἅγιοι, lauter Heiligen (z. B. 1. Kor. 1, 2 ; 1. Petr. 2, 9), d. h. aus solchen, die Gott als sein Eigentum aus der übrigen Welt aussondert. »

[2] Mi 561 ; vgl. GM 49 : « Glaube und Kirche sind so unzertrennlich wie Feuer und Licht . . . » ; vgl. ff. !

[3] WB 124 ; vgl. OV 135 : « Glaube ist Aufgeschlossenheit für das Du, ebenso wie Nichtglaube das Verschlossensein im Ich ist. »

[4] Reformation und Gemeinschaft, in : Der Grundriß 2 (1940), 286-293, 289 ; vgl. EK 13.

Heil nur empfangen kann im Schoße der geschichtlichen Gemeinschaft der Menschen. « Nur in der Bindung an die geschichtliche Gemeinschaft der Mitglaubenden — genauer der vor mir Glaubenden und mir den Glauben Bezeugenden — ist mein Glaube möglich ... Denn nur die Gemeinschaft bildet die Kontinuität, die fortlaufende Kette des Zeugnisses durch die Jahrhunderte hindurch » (GM 64). Gottes Offenbarungs- und Heilsveranstaltung ist keine private, sondern eine öffentliche und soziale Angelegenheit ; der *kirchlichen Gemeinschaft* hat Christus die Heilsvermittlung übertragen und wer an Christus und seinem Heil teilhaben will, muß sich an diese Gemeinschaft halten.

b) *Universale und sichtbare communio ?*

Wie weit erstreckt sich nun diese Heilsgemeinschaft aktuell, wo sind die Grenzen der communio fidelium ? Oder anders gefragt : wo finden wir *konkret* diese Gemeinschaft der Heiligen ? Brunners Antwort heißt zunächst allgemein : « Kirche ist dort, wo Jesus Christus durch sein Wort und durch den Heiligen Geist gegenwärtig ist, sie ist überall dort, und sie ist nirgends als dort. »[1] Und vielleicht noch deutlicher : « Da, wo das geschieht — wo Menschen gläubig werden, und wären es nur ihrer 'zwei oder drei, die in seinem Namen versammelt sind' — da ist Kirche. Was immer sonst noch von der Kirche zu sagen sein mag : diesen Satz dürfen wir nicht umstoßen. »[2] Dieser Satz ist in der Tat sehr wichtig und sehr bezeichnend für Emil Brunner und für die protestantische Ekklesiologie überhaupt. « Wir haben jene 'zwei oder drei' als wahre Kirche Christi anzuerkennen, mag auch diese Kirche unvollkommen sein » (GO 514). Was heißt da : « Mag auch diese Kirche unvollkommen sein ? » Birgt dieser Nachsatz vielleicht die unausgesprochene Vermutung oder Befürchtung, daß zum Wesen der Kirche doch noch etwas mehr gehören könnte ? Jedenfalls legt dieser ekklesiologische Leitsatz die *Basis für den Partikularismus im protestantischen Kirchenwesen.* Denn wenn Kirche grundsätzlich überall da ist, wo Christus durch sein Wort und seinen Geist gegenwärtig ist (eine recht elastische Formulierung !), wo also beispielsweise ein gläubiger Familienvater seiner Familie das Evangelium erklärt, oder wo nachts in einem Stall « der Meister und der Knecht einer kalbernden Kuh 'abwarten'

[1] EK 46 ; vgl. 20 ; Die Kirchen, die Gruppenbewegung ... 5, usw.

[2] GO 514 ; vgl. 676, Anm. 8 ; Theologie und Kirche, in : ZdZ 8 (1930), 398, 402. Die Kirche als Frage und Aufgabe der Gegenwart 16 ; Die Kirchen, die Gruppenbewegung ... 43 ; Kirche im Alltag 31 ; OV 137, 140 ; usw.

und dabei der Meister seinem Knecht 'kapitelt' »[1] — kurz, überall wo Gottes Wort verkündet und geglaubt wird, wo bleibt da, fragen wir, der soziologische Zusammenhang, die objektive Bindung an die eine, universale, sichtbare communio fidelium ? Jedes gläubige Konventikel besitzt ja, was zum Wesen der Kirche gehört : das Wort Gottes und den Glauben-in-Gemeinschaft. Auf die Größe der Gemeinde kommt es doch gewiß nicht an ; wünscht doch Luther selbst neben der Volkskirche « *kleinere Versammlungen*, zu denen die, die mit Ernst Christen sein wollen, zusammenkommen, um in einer 'feineren' Weise miteinander Bibel zu lesen, zu beten, Sakrament zu genießen und sich gegenseitig zu ermahnen und zu trösten » (EK 23). Emil Brunner wird uns auf die gestellte Frage vielleicht antworten, daß die notwendige Kontinuität der « Kleinkirche » mit der Gesamtkirche, der « mater fidelium », vor allem dadurch gesichert ist, *daß jene von dieser das Wort Gottes, die Heilige Schrift empfängt.* « Der Kirche *als ganzer* ist ja das Wort Gottes anvertraut ; sie ist die Mutter der einzelnen Gläubigen. »[2] Wir wollen noch nicht fragen, was, wer, wo diese « Kirche als ganze » sei, sondern zunächst zugeben, daß eine Gemeinde von Gläubigen, sagen wir die « ecclesiola », das Wort Gottes, die Bibel von der « ecclesia », « der Trägerin der Offenbarung » (OV 137) empfangen muß. Soweit besteht tatsächlich eine Abhängigkeit, ein Zusammenhang, eine Bindung der einen an die andere ; doch wie weit geht sie ? — Es ist weit mehr eine Bindung in fieri, als in esse. Denn wenn die ecclesiola schon einmal gegründet und selbst im Besitz des Wortes Gottes ist, so ist sie an sich von der ecclesia, der Gesamtkirche unabhängig, sie hat ja alles Wesentliche, was sie braucht — abgesehen davon, daß *die Einzelgemeinde grundsätzlich autonom* ist, wie noch zu zeigen sein wird[3]. Es käme höchstens noch eine Abhängigkeit hinsichtlich des Verständnisses und der Auslegung des Wortes in Frage, und in diesem Sinn meint Brunner immerhin, daß derjenige, der lebendiges und lebenweckendes Glaubenszeugnis geben wolle, in einer Gemeinde leben müsse, « die aus der ganzen

[1] OV 140 ; Brunner spielt hier auf eine bekannte Episode in Jeremias Gotthelfs : « Uli der Knecht » an.

[2] OV 156 (von mir gesperrt) ; vgl. 137 : « . . . die Gemeinschaft der Gläubigen hat den Auftrag und die Vollmacht zur Verkündigung, weil und sofern sie das Wort Gottes hat. Und sie hat das Wort Gottes, weil und sofern sie den Glauben hat. » 139 : « Ohne Kirche keine Bibel. »

[3] Vgl. GO 678, Anm. 1 : « Jede Gemeinde, so klein sie auch sein mag, ist im Besitz aller Gaben und Rechte, die aus dem Evangelium fließen . . . » (Zitat aus K. Holl).

Auslegungstradition der Kirche geistlich gespeist » werde (OV 141). Das klingt wohl sehr kirchen- und traditionsfreundlich, ist aber keineswegs buchstäblich zu nehmen, denn wie wäre das im Ernst mit dem von Brunner anerkannten reformatorischen Grundprinzip vereinbar, wonach « jedes Gemeindeglied mündiger Bibelleser, nach dem allgemeinen Priestertum » (WB 148) und gestützt auf das innere Geistzeugnis, ist ? Gilt das schon vom einzelnen Gemeindeglied, dann gilt es wohl a fortiori von der ganzen Gemeinde ! Diese « ganze Auslegungstradition » der Kirche kann somit für die Einzelgemeinde bestenfalls *direktive*, nicht aber streng präzeptive Bedeutung haben. In ähnlicher Weise ist die Einzelgemeinde, bzw. ihre Glieder, in Bezug auf den Verkündigungsauftrag *nicht* auf die Gesamtkirche angewiesen ; denn « dieser Auftrag braucht kein von Menschen gegebener, er kann auch ein von Gott unmittelbar empfangener sein » ; ja Christus « allein ist es, der Vollmacht und Auftrag zur Verkündigung seines Wortes gibt » (OV 141 u. 137).

Wir ersehen hieraus, daß die äußere, sichtbare Verbindung der Einzelgemeinde mit der allgemeinen « Gemeinschaft der Gläubigen » auf Grund des Wortes Gottes eine ziemlich lose ist. — Fragen wir nun weiter, wer und wo die *Gesamtkirche* ist, die communio fidelium schlechthin, welcher das « Wort Gottes nicht nur geschenkt, sondern auch aufgetragen » ist, und von welcher die Einzelgemeinde dasselbe empfängt ; jene umfassende « Gemeinschaft des Heils », die « zugleich göttliches Mittel, göttliche Veranstaltung (ist *), um anderen dasselbe Heil zu geben » [1] ! Damit ist ganz konkret und unausweichlich die Frage nach der *universalen Kirche und ihrer Sichtbarkeit* gestellt. Darauf gibt uns Emil Brunner eine typisch dialektische Antwort. Wohl kritisiert er die « unheilvolle Begriffsverwirrung, die sich hinter der ebenso unheilvollen Formel von der unsichtbaren und sichtbaren Kirche versteckt » [2], kommt aber praktisch selbst nicht über die Konfusion hinaus ; den Grund hiefür dürfte er selbst richtig angedeutet haben, wenn er schreibt : « Die Konfusion steckt nicht bloß im Denken, sondern in der (protestantischen *) Kirche als Wirklichkeit » (EK 16).

[1] OV 136 ; vgl. GO 518.

[2] EK 31. — Wenn Emil Brunner behauptet, Augustin habe durch die sog. Zweikreise=Theorie das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche, diese « List des Teufels » (l. c. 16), geschaffen, so ist demgegenüber festzustellen, daß dieses Problem erst in der *Reformation* eigentlich aktuell geworden ist und daß wie Rietschel (Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther 107, vgl. 3, 104 usw.) bemerkt, Melanchthon als der eigentliche « Erfinder » der Zweikreise=Theorie anzusehen ist.

Auf der *einen* Seite heißt es : Die Gemeinschaft der Heiligen ist « *sichtbar*, d. h. empirisches Faktum, insofern jedermann diesen coetus wahrnehmen und seine Auswirkungen im praktischen Leben feststellen kann » (EK 18). Und wiederum : « Die Apostel reden von der ἐκκλησία als der erfahrbaren, in ihren Wirkungen manifesten und im Austausch der Gaben sich verwirklichenden Gemeinde und Gemeinschaft der Gläubigen ... »[1] Auf der *anderen* Seite jedoch kann Brunner einen gewissen, von Luther überkommenen Argwohn gegen die sichtbare Kirche nicht unterdrücken, wenn er meint, die Kirche sei « ganz und gar unsichtbar für den Ungläubigen, aber mit Vorbehalt sichtbar für den Gläubigen » (EK 18). Ja, wir glauben, seine entscheidende Auffassung gehe dahin, daß « *die wahre Kirche unsichtbar* » sei (WB 141). Was aber bedeutet hier : « die wahre Kirche ? » Wenn wir Brunner recht verstehen, nichts anderes als die allgemeine communio fidelium, von der er sagt : « Sie ist keine Institution » (OV 137), und als deren Gliedschaftsprinzip wir den (an und für sich) unsichtbaren Glauben kennengelernt haben. Anderseits wird aus seiner Kirchenlehre klar ersichtlich, daß praktisch nur die Einzelgemeinde, die « Kultgemeinde » oder der « Kultgemeindeverband » (z. B. Landeskirche) sichtbar ist, weil nur sie so aufgebaut und organisiert ist, daß sie nach außen als eine sichtbare soziologische Einheit und Gemeinschaft, als eine wirkliche societas erscheint. Die allgemeine communio fidelium oder sanctorum ist demnach eine rein geistliche Größe ; — und doch soll die Einzelgemeinde von ihr — sie ist ja das « Primäre auch der Gemeinde gegenüber » (GO 517) — das Wort Gottes, die Heilige Schrift haben ? Das ist offenbar nicht möglich ; denn wie soll eine wesentlich pneumatische, unsichtbare Gemeinschaft, die ja *als solche* gerade nicht ins Empirische hineinreicht, etwas Sichtbares und Handgreifliches wie die Bibel, das geschriebene Gotteswort besitzen und darüber « verfügen » können ? Es bleibt mithin nur diese Alternative : *Entweder* ist die universale communio fidelium — entgegen der Annahme Brunners — eine wesentlich *sichtbare Gemeinschaft* und kann als solche wirklich die « Trägerin der Offenbarung » sein, — *oder*

[1] WB 118 ; vgl. Der Römerbrief ; übersetzt und ausgelegt (Bibelhilfe für die Gemeinde, neutestl. Reihe, 6. Bd.), Leipzig und Hamburg 1938, 137 : « Von einer unsichtbaren Kirche weiß Paulus nur insofern, als das Urteil darüber, wer im Endgericht Gottes als lebendiges Glied anerkannt wird, Gott allein zusteht. » Mi 508 : Christus « hat den Neuen Bund gestiftet nicht als ecclesia invisibilis im Sinne der Spiritualisten, sondern als ein wirkliches, wenn auch noch so unscheinbares Volk, dessen Konstitution sein bundesstiftendes Blut sei ». Unser Glaube 130 : « Christus will freilich keine unsichtbare Armee haben » usw.

sie ist wesentlich *unsichtbar*, und dann kann *nicht sie* die eigentliche Trägerin und Vermittlerin des Wortes Gottes sein, sondern nur die sichtbare, organisierte Kultgemeinde ; sie allein ist es, wie Brunner ja selbst gesteht, « die für das 'Laufen' des Wortes Gottes besorgt ist » (GO 523). — In diesem Fall wird jedoch die an sich biblische These Brunners : « *Der Kirche als ganzer ist das Wort Gottes anvertraut* » (OV 156), hinfällig — und damit auch die mit dieser These irgendwie verbürgte gesellschaftliche Einheit der Gesamtkirche [1].

Zum selben Ergebnis kommen wir, wenn wir die Kirche als jene Gemeinschaft betrachten, die den Glauben erzeugt und darum « die Mutter unseres Glaubens » (OV 156) genannt werden kann. Was nämlich Emil Brunner vom Glauben des Einzelnen sagt, trifft wohl auch auf den Glauben der Gemeindeglieder insgesamt zu. Nun aber lehrt er : « Die Voraussetzung für den Glauben des Einzelnen ist die Gemeinde, die Kirche, und zwar *die an einem bestimmten Ort zu bestimmter Zeit handelnde Gemeinde.* » [2] Infolgedessen kann auch die Einzelgemeinde ihren Glauben genetisch nicht von der Gesamtkirche herleiten, sondern nur von einer ganz konkreten Einzelgemeinde. Darum kann faktisch nur je die Einzelgemeinde und nicht die Gesamtkirche als « mater fidelium » angesprochen werden ; jene ist es, die unmittelbar « den Glauben erzeugt und die den Glaubenden in sich aufnimmt » [3]. Somit fehlt jede wesensbedingte sichtbare Bindung der Einzelgemeinde an die Gesamtkirche als solche, sowohl von Seite des Wortes Gottes als auch von Seite des Glaubens, und damit fällt eine universale und wesentlich sichtbare communio fidelium von selbst dahin. Das erhellt übrigens auch aus der ekklesiologischen Grundthese Brunners : Jesus Christus « in seiner Gegenwart bei Menschen — das ist die Kirche, nie und niemals etwas anderes » (OV 137). Emil Brunner wird kaum bestreiten, daß diese göttliche Gegenwart bei Menschen an sich unsichtbar ist, mithin muß auch *die communio sanctorum als solche und ihre Einheit*

[1] Tatsächlich können wir nur mit Bezug auf die partikuläre Kultgemeinde verstehen, was Emil Brunner von der Gemeinschaftsgebundenheit der Offenbarung sagt : « Alle Verkündigung des Wortes ist zugleich Tradition. Es ist ein Feuer angezündet worden an einem Ort ; soll es von diesem einen geschichtlichen Ort — im wirklichen, zeiträumlichen Sinne — an andere Örter gebracht werden, so kann es nur dadurch geschehen, daß es wirklich dahin *gebracht* wird ; es muß die brennende Fackel von einer Hand zur anderen gereicht, es muß eine Fackel wirklich, nicht nur symbolisch, an der anderen entzündet werden ... » GM 61 f.

[2] GO 296 (von mir gesperrt) ; vgl. 523.

[3] OV 136 ; vgl. GO 518 : « Die (missionierende) Gemeinde ist die Ursache der erst sich bildenden Kirche. »

ebenfalls unsichtbar sein. Es bleibt also bei einer unsichtbar-pneumatischen Einheit der « Kirche des Glaubens », deren einzige Grundlage « der gemeinsame Besitz, oder richtiger die gemeinsame Teilnahme an dem in Christus geoffenbarten und geschenkten Heil » (1. Wesensmoment im Begriff der communio sanctorum), oder kurz : der gemeinsame Glaube ist (EK 8). Von einer wirklichen Einheit des « diesseitig-sichtbaren » Zusammenhangs, von dem Brunner schreibt (vgl. GO 511), ist jedenfalls, wie wir noch weiter sehen werden, so gut wie nichts vorhanden!

Wenn Brunner dagegen einwendet, der *Glaube* werde in den Früchten der Liebe sichtbar, vor allem im realen « Austausch dessen, was ein jeder hat, an den, der es nicht hat, der geistlichen sowohl wie der natürlichen Güter » (2. Wesensmoment der communio sanctorum) [1], so handelt es sich lediglich um ein *mittelbares Sichtbarwerden* der Glaubensgemeinschaft, das überdies für gewöhnlich auf den Kreis der Einzelgemeinde beschränkt bleibt und nicht für die ganze communio fidelium als solche aktuell wird ; denn nur in jenem Kreis ist faktisch ein solcher Austausch möglich. Infolgedessen kommt es auch nur unter den Gliedern der Einzelgemeinde zu aktueller und direkter Personbeziehung, zu konkreter « communio » ; den übrigen Gliedern der Gesamtkirche gegenüber bleiben diese Beziehungen meist potentiell. Brunner gibt das selber zu, wenn er z. B. sagt, daß jeder nur einen Teil der Gläubigen kenne (EK 17). Gerade von hier aus dürfte neuerdings einsichtig werden, wie der personalistische Kirchengedanke notwendig zum kirchlichen Partikularismus führt, insofern ja nur die jeweiligen aktuellen Personbeziehungen konkrete Gemeinschaft zu gestalten vermögen und — nach den gegebenen Voraussetzungen — das Bewußtsein der communio sanctorum immer nur in einem solchen bestimmten und begrenzten Kreis wirklich lebendig sein kann. Wenn man dazu noch bedenkt, daß das « Einander-im-Glauben-Kennen immer unter dem göttlichen Vorbehalt steht, daß sein Urteil vielleicht anders lautet als unser Glaubensurteil » [2], dann ist diese « communio » stets vom Schatten einer möglichen Fiktion behaftet und kann sich schwerlich als jene ideale Lebensgemeinschaft auswirken, wie Brunner sie schildert.

Betrachten wir diese Gemeinschaft der Heiligen in ihren konkreten Lebensäußerungen noch näher, so sehen wir vollends, daß sie sozusagen

[1] EK 9 ; vgl. GO 520.

[2] EK 17. — Vgl. dazu W. Elert, Morphologie des Luthertums ; I. Bd. Theologie und Weltanschauung des Luthertums, München 1931, 226 : « Ich kenne sie ja nicht, die Heiligen. »

nur in der *Einzelgemeinde* ihre volle, sichtbar-reale Gestalt gewinnt. Das erhellt schon daraus, daß, wenn bei Emil Brunner von der communio sanctorum die Rede ist, sehr oft die Einzelgemeinde mehr oder weniger deutlich gemeint ist ; ja als empirisch handelndes Gemeinschaftssubjekt kann praktisch nur die Einzelgemeinde (oder höchstens der Gemeinde-Verband) auftreten, weil nur sie *empirische* Wirklichkeit besitzt. *Sie* ist es, die das Evangelium verkündet und anhört ; in ihrem Kreis vollzieht sich die « mutua conversatio und consolatio fratrum » (EK 17), die « participatio omnium bonorum » (MW 297) ; sie ist es vor allem auch, welche die Sakramente spendet, in deren Geben und Nehmen die Gemeinschaft der Heiligen sich als « *Kultgemeinschaft* » erlebt.

c) *Das Abendmahl als Sakrament der communicatio*

Die wechselseitige communicatio verwirklicht sich im *Abendmahl* besonders eindrucksvoll [1]. « Das Abendmahl hat eine ganz besondere Beziehung zur christlichen Gemeinde, zur Gemeinschaft, zur Kirche ... Da ist ein Geben und Nehmen zwischen Menschen, da sind also Menschen, die im Auftrag Gottes etwas miteinander zu tun haben. » [2] Das Abendmahl ist für Brunner eine Gemeinschaftshandlung sowohl in sich selbst als auch in ihrer Wirkung, denn wir sollen dadurch « nicht nur mit Christus eins werden, sondern auch mit den Mitmenschen » [3]. Im Vollzug des Herrenmahls soll den Gläubigen die Bedeutung des christlichen Glaubens als einer totalen Lebensgemeinschaft mit Christus und mit den Mitglaubenden, die Lebenseinheit der christlichen Gemeinde aufgehen. « Durch das Abendmahl werden wir immer aufs neue dieser Gemeinde Christi einverleibt, im wörtlichen Sinn des Wortes. » [4] Diese « Einverleibung » ist zunächst im Sinne einer Festigung und Vertiefung der kirchlichen Verbundenheit zu verstehen. Emil Brunner betont in

[1] Vom Abendmahl muß Brunner zwar gestehen : « Es ist nicht nur dem Kirchenvolk, sondern es ist auch vielen Pfarrern eine große Verlegenheit. » Die Bedeutung des Abendmahls ; Vortrag vor der aarg. Synode, Kölliken, 30. Oktober 1933, Bern und Leipzig, 4. Und doch wäre eigentlich die christliche Gemeinde « vor allem eine Abendmahlsgemeinde » ! WGM 101.

[2] Die Bedeutung des Abendmahls 12 f. ; vgl. GM 66. — F. Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, in : Lutherana V, Gotha 1928, 305, Anm. 1 : « Nie ist Luther so gewiß, daß die sancti Ein « Leib » mit Christus als « Haupt » sind, wie im Abendmahl, *Voll*innewerdung der communio sanctorum mit dem der sie *verbürgt* und ihr den *Inhalt*, den « Geist » gibt. Er kämpfte auf Leben und Tod mit Zwingli, weil er Christus, das Haupt der Seinen, nur in der Ferne sehe. »

[3] Unser Glaube 143 ; vgl. WGM 100.

[4] Die Bedeutung des Abendmahls 13.

diesem Zusammenhang die gemeinschaftsbildende und -stärkende Kraft des Sakramentes überhaupt. Man muß *zusammenkommen*, um das Abendmahl zu halten ; « darum hat der Herr die Sakramente gestiftet, daß wir aus seinem Wort nicht wieder (!) eine Privatangelegenheit machen, sondern nun tatsächlich, nicht bloß 'im Geist' zusammenkommen müssen. Die Sakramente binden uns an die Gemeinde » (Unser Glaube 135 f.). Schon im bloßen gemeinsamen Vollzug des äußeren Ritus liegt ein soziales Moment, dem allerdings auch nur die Bedeutung eines äußeren Bandes für die Einzelgemeinde innewohnt.

Innerlich und wesentlich aber geschieht diese « Einverleibung » hauptsächlich im Sinne einer Glaubensstärkung und -erweckung mittels des verbum visibile. Das Wort Gottes gewinnt ja, wie wir schon früher festgestellt haben, im « Sakrament eine besonders sichtbare Gestalt » [1]. In seiner Anschaulichkeit und Pragmatik hat es dem hörbaren Wort vieles voraus ; « so eine feierliche Handlung ist nicht so bald getan, gesehen und vergessen. Wir sind nun einmal Augenmenschen, und was uns nicht durch die Augen eingeht, das geht uns nicht recht ein. » [2] Wichtiger noch als dieses psychologisch-didaktische Moment ist jedoch das *dogmatische*, die *Offenbarungsfunktion des Sakramentes*. Hier erfahren wir, daß Gottes Reden zugleich ein Tun, Gottes Offenbaren zugleich die Versöhnung ist. « Christus handelt mit uns, mit einem jeden von uns im Abendmahl. Er ist gegenwärtig, er ist wirksam, er speist uns und tränkt uns wirklich mit seinem Geist und Wort. » [3] Doch handelt es sich hier keineswegs um eine spezifisch « sakramentale » Gnadenwirkung, die von jener des Wortes Gottes schlechthin verschieden wäre. Denn dieses Brot und dieser Wein sind ja bloße « Zeichen, Gleichnisse », « illustriertes Wort Gottes », die, so wenig sie Christus wirklich und wesentlich enthalten [4], ebenso wenig als « media gratiae » im katho-

[1] EK 18 ; vgl. WGM 99-104 : Das « sichtbare Wort », die Sakramente. GO 515 : Das Sakrament ist « der elementar-leibhaftige Hinweis auf die göttliche Heilsgabe ».

[2] Die Bedeutung des Abendmahls 8 ; vgl. Unser Glaube 134 ; 141 : « Das Abendmahl ist . . . kein Zauber, sondern sozusagen ein 'illustriertes Wort Gottes,' » usw.

[3] Die Bedeutung des Abendmahls 11 ; vgl. OV 118 : « . . . im Sakrament kommt zum Ausdruck, daß Gottes Wort die handelnde, schenkende Persongegenwart Jesu Christi ist. »

[4] Vgl. Die Bedeutung des Abendmahls 11 : « Nicht leiblich ist er da — davon weiß die Bibel nichts (so ? ?) und wollen wir darum auch nichts wissen ; aber geistig ist er da, und das heißt nicht : bloß in Gedanken, sondern das heißt : wirksam in seinem Wort, handelnd, schaffend, beschenkend. » — Ist es nicht interessant, daß der « Jünger » die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl als schriftwidrig ablehnt, während der « Meister » — wir meinen hier LUTHER — lehrte :

lischen Sinne in Frage kommen. Ihre Wesensfunktion erschöpft sich darin, « daß Gott zu uns sein Wort spricht, und wir es im Glauben empfangen und essen »[1]. (Man beachte, wie der Offenbarungsmonismus in dieser Sakramentslehre sich auswirkt !)

Die Abendmahlshandlung ist zugleich ein *öffentliches Bekenntnis der Zugehörigkeit zu Christus und seiner Gemeinde* und erweist sich auch in dieser Eigenschaft als eine Stärkung des Zusammengehörigkeitsbewußtseins der Gemeinde. Von spezifisch ekklesiologischen Wirkungen, welche die communio sanctorum *innerlich und unmittelbar* berührten, kann bei dieser Auffassung vom Abendmahl (wie auch von der Taufe) kaum die Rede sein ; es sind mehr äußere Gemeinschaftsmomente, die durch den Sakramentsgottesdienst als solchen, das heißt, sofern er sich von der reinen Wortverkündigung unterscheidet, erzeugt, gepflegt und gefördert werden. Die Gemeinde, die innerlich einzig durch den Liebesglauben geeint ist, wird dadurch auch äußerlich enger zusammengehalten. Dafür ist das Bild der « Klammern », womit Brunner die Sakramente einmal vergleicht (Unser Glaube 133), gerade recht. — Darüber hinaus sind die Sakramente für ihn ein *Bollwerk gegen den Individualismus* in der Kirche. Die Schrift könne man wohl verschieden auslegen, nicht aber die Sakramente. (Hat Brunner vielleicht vergessen, daß die drei Reformatoren über das Abendmahl grundverschieden lehrten ?) « In wie

« Weil es nicht wider die schrifft noch glauben ist, daß die Wort Christi nach unserm Verstand ym ersten abendmal Christi leib geben, so sehen wir auch keine ursache, warum es ynn andern abendmalen solte widder schrifft und glauben sein. » WA 26, 286. — Vgl. zur lutherischen Lehre von der Realpräsenz : W. Elert, l. c. 264 ff. — W. Köhler, Das Religionsgespräch zu Marburg 1529, in : Zwingliana, 5. Bd. 81-102. Philipp von Hessen drängte zur Annahme folgender « Einheitsformel » im Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli : « Wir bekennen, daß aus Vermögen dieser Worte : ‚Das ist mein Leib, das ist mein Blut', der Leib und das Blut wahrhaftiglich, hoc est substantive et essentialiter, non autem quantitative vel qualitative vel localiter im Nachtmahl gegenwärtig sei und gegeben werde. » Doch Zwingli trat nicht darauf ein. « Diese Redeweise werde ich *meiner Kirche* nicht heimbringen », erklärte er. l. c. 98 f.

[1] Unser Glaube 142. — Von der katholischen Auffassung der Eucharistie weiß Emil Brunner Folgendes zu « erzählen » : « Aus einem rein personhaften Vorgang ... ist eine Praktik völlig unpersönlicher, physisch-hyperphysischer Art geworden. Die Hostie ist ein Objekt, das der Priester oder durch den Priester die Kirche kraft des Amtes und kraft eines gemurmelten Wortes herstellt (! !) ... und über dieses Objekt verfügt nun, so wie sie will, die Kirche in einer Weise, die mit der eines dinglichen Medikamentes, also eines Objektes mindestens größte Ähnlichkeit hat. » WB 16 ; OV 158. Bei einer solchen Redeweise ist schwer zu sagen, was mehr zu bedauern sei : der Mangel an Sachkenntnis oder an Pietät gegenüber der Glaubensüberzeugung von Mitchristen !

mancher Kirche sind heute die Sakramente das einzig wirklich Biblische, was die Willkür eines Herrn Pfarrers, der aus eigener Weisheit statt aus der Schrift lebt, übriggelassen hat. An sie hat er sich doch nicht gewagt, und sie sind wie sie sind. »[1]

Gestützt auf die Tatsache, daß die Sakramente als solche *unmittelbar* nur äußere spezifisch ekklesiologische Wirkungen hervorbringen (die innere Wirkung haben sie ja mit der Predigt gemeinsam), gewinnen sie nur gerade für die bestimmte Gemeinde, in der sie gespendet und empfangen werden, direkte soziale Bedeutung. Ja, sie erfüllen ihren Sinn und Zweck schon dort, wo nur zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind ; über den Rahmen der Gemeinde hinaus geht ihre *sichtbare*, eigentlich *ekklesiologische Bedeutung* jedenfalls *nicht*[2]. Somit ist auch Brunners Sakramentstheorie nicht geeignet, den kirchlichen Partikularismus positiv zu überwinden.

Für die communio sanctorum als *ganze* bleibt mithin allein der *Glaube* als *Einheits- und Gemeinschaftsprinzip* übrig. Die « participatio geschieht durch eben das, wodurch die Partizipanten ἅγιοι, Heilige werden : durch die Mitteilung des Heiligen Geistes vermöge des Wortes im Glauben » (EK 8). Weil aber der Glaube in sich selbst unsichtbar ist, nur in seinen Wirkungen offenbar wird, und dies auch nur in einer raumzeitlich beschränkten Gemeinschaft ; da ferner die « Glaubenswirkungen » kein untrügliches Kriterium für die wahre Gläubigkeit und Zugehörigkeit der Einzelnen zur Kirche bilden und diese Zugehörigkeit außerdem infolge des Glaubensaktualismus immer wieder in Frage gestellt ist, so erweist sich die universale communio fidelium als eine *spiritualistische und fluktuierende Größe*, der die objektiven soziologischen Grundlagen fehlen, um als geschlossene Einheit und solidarisches Ganzes, als wirkliche Gemeinschaft sichtbar in Erscheinung treten zu können, weshalb man hier von einer *Gemeinschaft der Gläubigen* im

[1] Unser Glaube 133 ; vgl. GM 66 : « Erst durch das Sakrament ist vom Wort Gottes jede Mißdeutung im Sinn des Individualismus radikal beseitigt. » Vgl. dagegen, was oben über die verschiedenen Auffassungen von der Taufe in der modernen protestantischen Theologie gesagt wurde !

[2] Wesentlich anders ist dies bei der katholischen Eucharistie, wo mit dem äußeren das innere, gemeinschaftsstiftende und -stärkende Element (die gratia uniens oder das corpus Christi mysticum — vgl. S. Th. III q. 73 a. 3) unmittelbar verbunden ist, und so das sakramentale Geschehen in seinem äußeren Ritus direkt zur Manifestation der inneren Verbundenheit der *ganzen* communio sanctorum wird. Das Meßopfer wird denn auch ausdrücklich im Namen der ganzen Kirche und für die ganze Gemeinschaft der Gläubigen dargebracht ; siehe römischer Meßkanon.

eigentlichen Sinne nicht sprechen kann. Denn mit der *Personhaftigkeit* dieser Gemeinschaft allein ist es noch nicht getan! Wer sind denn diese fideles? Es sind Menschen mit Fleisch und Blut, keine reinen Geister; demzufolge muß auch die von ihnen gebildete Gemeinschaft eine wahrhaft *menschliche* sein, und zwar in dem Sinne, daß sie durch gewisse, von Christus, ihrem Stifter selbst gegebene (übernatürliche) gesellschaftliche Ordnungs- und Strukturprinzipien als eine einzige, in sich geschlossene und als solche aller Welt sichtbare Gemeinschaft (societas) konstituiert wird. Nach Brunners Anschauung sind es jedoch nur die einzelnen Gemeinden, in denen die communio sanctorum jeweils zu konkreter, sichtbarer Darstellung gelangt, deren Summe aber, mangels einer aus dem Wesen der Kirche selbst fließenden, einheitlichen und universalen Organisation nie den kompakten Organismus einer allumfassenden, sichtbaren Glaubensgemeinschaft ergeben kann. Eine solche Auffassung der communio fidelium ist weder mit dem paulinischen Begriff der Ecclesia Dei als « Leib Christi » noch als « Volk Gottes » vereinbar. Wir gehen ganz mit Brunner einig, wenn er meint, « Gott hat es auch im Neuen genau wie im Alten Bund mit einem auserwählten Volk, nicht mit Einzelnen (also auch nicht mit Einzelgemeinden! *) als solchen zu tun » (GM 52). — Gut! dann soll man aber mit diesem « Volks »- gedanken auch wirklich ernst machen und dieses « Volk », das *innerlich* zwar (durch den Glauben) geeint ist, nicht äußerlich in unzählige « Völklein » (d. h. Einzelgemeinden) aufsplittern, sondern es als jene einheitliche soziologische Größe gelten lassen, die nach innen wie nach außen als die in Christus, ihrem Haupte, festgefügte und unteilbare, sichtbare « Gemeinschaft der Gläubigen » auftritt!

Ist es nicht letztlich das tiefste Anliegen der ökumenischen Bewegung, auf dieses Kirchenideal — wenigstens als Fernziel — hinzustreben? Ruft denn nicht die gesuchte Einheit im Glauben naturgemäß einer entsprechenden sichtbaren Einheit im Kult und in der gesellschaftlichen Organisation der Kirche? Die Verwirklichung dieses Zieles scheint aber durch Emil Brunners Kirchenbegriff, bei aller Anerkennung seiner wertvollen Momente, die besonders in der Betonung des personhaft-pneumatischen und gemeinschaftsethischen Elementes liegen, leider weniger gefördert als eher gehemmt zu werden; und dies hauptsächlich deshalb, weil ihm infolge *Vernachlässigung* des neutestamentlich fundierten, *universalkirchlichen Gesellschaftsaspektes* die Wesenstendenz zur *Einzelgemeinde*, zur ecclesiola, statt zur *Gesamtkirche*, zur Ecclesia Dei, innewohnt.

« In statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus »

Zu einer neuen Interpretation und deren Kritik

Von Heinrich STIRNIMANN O. P.

Die besondere Gegenwart Gottes, auf Grund der Gnade, wird allgemein als Gegenwart des erkannten und geliebten Gegenstandes bestimmt [1]. Besonders einleuchtend ist die Verwirklichung dieser Gegenwart in der Schau. Hier sind alle damit einverstanden : auf Grund der Schau kommt eine besondere, reale, objektive Gegenwart zustande. Gegenwart besagt Unmittelbarkeit, Gegenwart des Erkannten, unmittelbare Erkenntnis. Die Schau aber ist unmittelbare Erkenntnis. Ferner vertritt Gott selber, seine Wesenheit, die Stelle der species zur Erkenntnis. Also kommt in der Schau nicht nur eine unmittelbare intentionale, sondern zugleich auch eine unmittelbar reale Vereinigung mit dem Erkannten zustande. Also ist Gott in denen, die ihn schauen, unmittelbar real gegenwärtig.

Auf Erden aber verhält es sich anders. Hier kann Gott normalerweise weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung unmittelbar durch sein Wesen erkannt werden. Wie kann also trotzdem von einer objektiven, realen Gegenwart gesprochen werden ? Leichter scheint es, wenn wir hier von der Liebe ausgehen. Deshalb versuchte man die göttliche Einwohnung auf Erden mehr als Gegenwart des Geliebten denn als Gegenwart des Erkannten zu erklären.

Wir lassen hier den in dieser Richtung liegenden, bekannten Versuch von Suarez [2] und neueren Autoren [3] beiseite.

[1] I q. 8 a. 3 ; q. 43 a. 3.

[2] F. Suarez, In I P. Summae Theol. De SS. Trin. myst. L. XII, c. 5. Besonders nn. 12, 13, 14.

[3] Zuletzt I. G. Menéndez-Reigada O. P. in BullThom 6 (1929) 425 und zu Juan de S. Tomás, Los Dones, Madrid 1948, Nota B, S. 107/108.

Die Liebe richtet sich nicht in allen Punkten nach der Erkenntnis. Trotz der Mittelbarkeit der Erkenntnis kann doch der ihr entsprechende Akt der Liebe mittellos sein [1]. Also kann man sich, und mit Recht, fragen, ob die besondere Gegenwart nicht, wie in der Schau auf Grund der unmittelbaren Erkenntnis, so in statu viae auf Grund der Unmittelbarkeit der Liebe zustande kommen kann. Wie man sieht, geht es hier bei diesem Versuch, zunächst um den Vergleich zwischen dem jenseitigen Akt der Schau und dem diesseitigen der übernatürlichen Liebe : « In statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus. » [2] Bei Thomas geht es aber an der betreffenden Stelle nicht um die Erklärung der besonderen Gegenwart [3].

I

In diesem Zusammenhang finden wir die genannte Gegenüberstellung bei Suarez. Er spricht zwar nicht, wie er selber betont, von einem Vergleich im strengen Sinne, sondern von einem Beispiel. Ferner geht sein Hauptmerk deutlich nicht auf die objektive Seite, sondern auf die subjektive, d. h. auf die Prinzipien, der beiden Akte. Wie nämlich dort, bei der Schau, das lumen gloriae, die reale Gegenwart Gottes nicht eigentlich bewirkt, sondern sie, als ultima dispositio, gewissermaßen erfordert, so, — fragt sich Suarez, — kann wohl auch die übernatürliche Liebe als Freundschaft die reale Gegenwart Gottes als Freund gewissermaßen erfordern [4]. Der Vergleich bezieht sich also bei ihm nicht direkt auf die Unmittelbarkeit der beiden Akte.

Diesen Gesichtspunkt fassen etwas später die Salmanticenser [5] ins

[1] Quod cognoscitur in alio, potest in seipso amari. In Sent. III, d. 27 q. 3 a. 1 ad 2.

[2] In Sent. III d. 34 q. 1 a. 1 ad 5.

[3] Sondern um den Vergleich zwischen der übernatürlichen Liebe und den Gaben.

[4] F. Suarez, De SS. Trin. myst., Lugduni 1617, L. XII c. 5 n. 14 : Quod potest etiam declarari exemplo beatorum, nam ex vi luminis gloriae habent Deum peculiari modo suis mentibus praesentem ... Ubi lumen gloriae non facit quidem per se ipsum novam unionem physicam inter intellectum et Deum ... tamen est talis dispositio, quae natura sua postulat talem praesentiam, etiam praecisa consideratione immensitatis. Cur ergo non poterit gratia et caritas esse similis dispositio alio titulo iam declarato ?

[5] Zu einer Kontroverse der Interpretation der Ansicht der Salmanticenser vgl. T. Zilienski O. C. D., Doctrina Salmanticensium de modo inhabitationis SS. Trinitatis in anima iusti, DivThom(Pi) 45 (1942) 373-394 und Enrico di S. Teresa O. C. D., Dio in noi secondo i Salmaticesi, Vita Carm, Nov. 1943, S. 64-78. — Zilienski ist der Ansicht, daß die Salmanticenser mehr in der Linie von Johannes

Auge. In der Disputatio III, De Processione divini amoris [1], stellen sie sich die Frage, ob Gott in der ewigen Seligkeit nicht, wie im Verstand, so auch im Willen auf ganz besondere Weise gegenwärtig sei. Im Verstand vertritt er die species. Könnte er nicht auch, fragen sie ausdrücklich, im Willen den terminus immanens, die sogenannte « res amoris », ersetzen [2] ? Es wird also nicht mehr, wie bei Suarez, das subjektive (die Prinzipien : lumen gloriae und habitus der Liebe), sondern mehr das objektive Moment (die immanenten termini der beiden Akte) betrachtet. Die Möglichkeit aber einer solchen besonderen Gegenwart im Willen wird abgelehnt. « Probabile erit, quod Deus nequeat in ratione huius termini amoris uniri. » [3] Gott ist also, « wahrscheinlich », einzig im Verstand der Seligen unmittelbar, als immanenter terminus, gegenwärtig.

In der Disputatio XIX, De missione divinarum personarum [4], stellen sie die Frage nach der Art und Weise der besonderen Gegenwart Gottes. In der prima via [5] finden wir dort ausdrücklich das Argument von Suarez, d. h. den Beweis durch die Liebe als Freundschaft. Bei der secunda via [6] aber gehen sie direkt von der ewigen Seligkeit aus. Dem vollkommensten Akt im Verstand, führen sie aus, folgt der vollkommenste Akt von Seiten des Willens. Wie dort, im Verstand, Gott auf innigste Art und physisch-real gegenwärtig ist, so, sagen sie, ist auch hier, im Willen, Gott auf innigste Art real-physisch gegenwärtig. « Eruntque duo ista », lesen wir in Sperrdruck, « nempe caritas et *Deus secundum substantiam* unita per modum virtutis amativae vel amoris et obiecti illius » [7]. Sie sprechen hier nicht mehr deutlich von einem terminus immanens, sie sagen einfach, Gott wird unmittelbar als Gegenstand gegenwärtig sein. Durch die spezifische Einheit der Liebe schließen sie vom jenseitigen Akt auf den diesseitigen in statu viae. Was für den Verstand nicht möglich ist, wird vom Willen, beziehungsweise von

a S. Thoma stehen als in der von Suarez. Man wird aus unseren Ausführungen leicht entnehmen, wie dies zu beurteilen ist.

[1] Salmanticenses, De SS. Trin. myst. Disp. III, Dub. 1, § 12, n. 39.

[2] Si semel servanda est paritas, quae videtur postulari inter obiectum intellectus et voluntatis, tunc probabile est, quod sicut divina essentia potest uniri cum intellectu beatorum in ratione verbi, ita Dei bonitas poterit etiam uniri cum voluntate beatorum *in ratione termini dilecti*. A. a. O. Ausg. Paris 1870 ff.

[3] Daselbst.

[4] De SS. Trin. myst., Disp. XIX, Dub. 5, § 2, nn. 81-91.

[5] Daselbst n. 84 ff.

[6] Daselbst n. 87 ff.

[7] A. a. O. n. 87.

der übernatürlichen Liebe, bejaht : *Gott ist unmittelbar und physisch-real als Gegenstand im Akt gegenwärtig.*

Dieselbe Stellung nimmt auch Rudloff, in Divus Thomas, Freiburg 1930 [1], ein. Die besondere Gegenwart Gottes auf Erden wird folgendermaßen bestimmt : Gott ist real seiner Substanz nach gegenwärtig, erstens « per modum obiecti radicaliter visibilis », und zweitens « per modum obiecti, tam radicaliter quam proxime, diligibilis, nec non et actu dilecti » [2]. Was also für den Verstand bezüglich der Schau nur wurzelhaft da ist, wird für den Willen durch die übernatürliche Liebe schon hier auf Erden verwirklicht. Der Grund liegt in der Unmittelbarkeit der Liebe. — Damit sind wir mit unserer Frage da angelangt, wo Dockx, in seinem Buch, « Fils de Dieu par grâce » [3], sie aufgreift.

II

Was die Salmanticenser auf der einen Seite als « weniger wahrscheinlich » ablehnten, auf der anderen aber doch irgendwie durchblicken ließen, was Rudloff in einem gewissen Sinn andeuten konnte, das stellt nun Dockx in helles Licht. Er geht natürlich noch bedeutend weiter. Seine These lautet : Gott ist schon auf Erden als « terminus immanens amoris » im übernatürlichen Akt der Liebe gegenwärtig. Mit anderen Worten : *Es kann schon hier auf Erden für den übernatürlichen Akt der Liebe, der sich unmittelbar auf Gott in sich bezieht, keinen « terminus creatus, productus a voluntate » geben.*

Damit wäre der Weg zur besonderen Gegenwart offen. Wie Gott seiner ganzen Wirklichkeit nach den Seligen unmittelbar im Akt der Schau gegenwärtig ist, so wäre er auch hier schon auf Erden, im Akt der übernatürlichen Liebe, unmittelbar und seiner ganzen Wirklichkeit nach gegenwärtig. Die Frage also nach dem eigentlichen Formalgrund der Einwohnung wäre gelöst, der Beweis der spezifisch neuen Gegenwart zwingend. Beide Male unmittelbar realer Kontakt ! — Wir müssen aber schauen, ob die Voraussetzung einer solchen Erklärung angenommen werden kann.

Zunächst hebt der genannte Verfasser mit großer Klarheit die Analogie zwischen Verstand und Wille insofern hervor, als beide in

[1] L. Rudloff O. S. B., Des hl. Thomas Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten. DivThom(Fr) 8 (1930) 175-191, bes. S. 190.

[2] Vgl. dazu Salmanticenses, a. a. O. n. 89.

[3] S. J. Dockx O. P., Fils de Dieu par grâce. Paris 1948.

actu secundo einen terminus hervorbringen, der unmittelbar, immanent, diesen Akt begrenzt [1]. Beim Verstand handelt es sich um die « species », um die « intentio », um das « innere Wort », beim Willen um die « res amoris », um eine vom Willen erzeugte « Wirklichkeit der Liebe ». Der Akt, sowohl des Verstandes als auch des Willens, unterscheidet sich nicht, wie eine Sache von einer Sache, von der Potenz, sondern bildet mit ihr, wie die Vollkommenheit mit dem zu Vervollkommnenden, eine Einheit. Der terminus immanens aber unterscheidet sich nicht nur sachlich, sondern als an und für sich getrennte Wirklichkeit, vom Akt. Sowohl das innere Wort, als auch die res amoris, unterscheidet sich vom Akt, als von diesem hervorgebracht, wie das Erzeugte von dem, das es erzeugt.

Auch die Natur der beiden termini wird bestimmt. Das innere Wort ist eine gewisse Ähnlichkeit des Erkannten, die res amoris ein « impulsus » dynamischer Natur, der uns zum geliebten Gegenstand hinneigt. Das Wort ist zugleich « quo » und « quod ». Die res amoris ist, eben wegen der Dynamik zur äußeren Wirklichkeit des Geliebten hin, einzig ein « quo » [2].

Auf verschiedenen Gedankengängen versucht man nun darzulegen, daß im Willensakt der übernatürlichen Liebe keine « Wirklichkeit der Liebe » vom Willen hervorgebracht wird, sondern daß Gott selber, als höchstes Gut, terminus immanens des Aktes sei [3].

Das Hauptargument scheint uns im folgenden zu liegen. Zwei Gründe führen uns zur Annahme eines immanenten, hervorgebrachten terminus. Erstens, daß die Wirklichkeit des Objektes außerhalb des Subjektes liegt, und zweitens, daß das Objekt in sich nicht den erforderten Grund von Intelligibilität besitzt, um unmittelbar einen rein geistigen und immanenten Akt « begrenzen » zu können [4]. Für Gott

[1] A. a. O. SS. 60-65. — Dazu auch S. J. Dockx O. P., Note sur la procession de terme dans la volonté. Angel 15 (1938) 419-428.

[2] A. a. O. S. 65.

[3] Dieu est-il, ici-bas, la réalité d'amour par laquelle nous puissions l'aimer d'un amour immédiat ? S. 52. — Pourtant, la charité dépasse la foi et l'espérance du fait que, non seulement elle atteint ainsi Dieu immédiatement d'une immédiateté objective, mais encore *immédiatement selon l'immédiateté d'immanence*, alors que la foi et le désir de l'espérance, né de la possession imparfaite de la foi, n'atteignent Dieu que par le truchement des concepts. La charité, par contre, *n'interpose aucune réalité d'amour entre son acte et l'objet de son amour. C'est Dieu lui-même qui est présent au sein de la volonté* « ut amatum in amante », *par manière de terme immanent.* S. 71.

[4] S. 63.

aber fallen beide Einschränkungen dahin. Er ist nicht außerhalb, sondern innerhalb, und zweitens ist er sowohl « in summo intelligibilitatis » als auch « in summo diligibilitatis ». Also kann Gott unmittelbar, als immanenter terminus, den immanenten Akt begrenzen. Daß dies de facto geschieht, dazu braucht es nach der Auffassung, die wir hier besprechen, einzig für den Verstand das lumen gloriae und für den Willen die übernatürliche Liebe [1].

Betrachten wir aber mehr die Art und Weise, wie die Gedanken dargelegt und entwickelt werden [2], so kommt der Beweisgang auf folgendes heraus. Die Liebe gibt mehr als Glaube und Hoffnung, sie bringt die besondere Gegenwart Gottes. Diese ist « sicut cognitum in cognoscente » und « sicut amatum in amante ». Die intentionale Liebe, durch eine hervorgebrachte res amoris, verbindet uns nicht direkt mit der Wirklichkeit des Geliebten. Also kann einzig dadurch Gott « gegenwärtig » werden, daß er direkt durch sich, als terminus immanens, den Akt begrenzt [3]. Thomas lehrt an verschiedenen Stellen, daß der Akt der übernatürlichen Liebe direkt von der Wirklichkeit Gottes begrenzt werde. Also, schließt der genannte Verfasser, vertritt in diesem Akt Gott selber die Stelle der res amoris und wird somit unmittelbar, seiner Wirklichkeit nach, berührt. Nicht genug, man zögert nicht, diese Auslegung auch als Lehre von Thomas hinzustellen [4]. — Hier beginnen wir die Krisis.

[1] La dilection ne conçoit un terme immanent d'amour que si l'objet aimé lui-même n'atteint pas l'immatérialité requise pour subsister au sein de la volonté immatérielle, comme l'intelligence ne produit de verbe que si l'objet connu ne peut terminer par lui-même immatériellement l'intellect en acte seconde. Or, Dieu subsiste immatériellement comme réalité d'amour en acte seconde. Il pourra donc terminer par lui-même l'acte de dilection. Pour que la chose se réalise en fait, il faut et *il suffit que la volonté soit élevée par une vertu surnaturelle* (la charité) qui la dispose. S. 77/78. — Dazu auch S. 85-87.

[2] Besonders S. 67-71.

[3] Si Dieu est réellement présent en raison de la charité, ce ne peut être que parce que Dieu est atteint immédiatement par celle-ci, autrement nous n'aurions qu'une présence purement affective, semblable à celle que nous pouvons avoir des choses matérielles que nous aimons sans les posséder en leur être physique. *Mais la présence immédiate du pur diligible*, « Deus caritas est », *ne peut se faire qu'à condition que Dieu soit en nous la « res amoris »*, la réalité d'amour, terme immanent de notre acte de dilection. S. 69.

[4] ... lorsque saint Thomas nous dit que Dieu est réellement présent dans l'âme juste, « ut cognitum in cognoscente et amatum in amante », c'est d'une présence par manière d'objet immédiatement atteint qu'il entend parler. Cette immédiateté du côté de l'objet requiert la présence de l'objet connu ou aimé par manière de terme immanent. S. 68. — Qu'entre Dieu et nous il n'y a pas d'inter-

III

Thomas sagt an manchen Stellen [1], daß die göttliche Liebe, im Unterschied zu Glaube und Hoffnung, sich unmittelbar auf Gott beziehe. Diese Unmittelbarkeit ist aber für ihn eine objektive und nicht eine subjektive.

Auch der Glaube bezieht sich auf Gott in sich, dies jedoch durch die « propositiones fidei ». Auch diese gehören zum Objekt des Glaubens [2]. Bei der Liebe aber geht der Akt direkt auf die Wirklichkeit Gottes [3]. Diese ist einziges Objekt in diesem Fall. Das « immediate attingere » besagt hier, daß die Wirklichkeit Gottes selber unmittebar « obiectum formale » sei [4]. Damit ist aber nichts gesagt von der subjektiven und ontologisch-psychologischen Struktur des Aktes.

Dockx rechnet schon den terminus immanens zur objektiven Ordnung. Tuen wir dies, so müssen wir aber streng zwischen der *schlechthin-objektiven* und der *immanent-objektiven Ordnung* unterscheiden, d. h. zwischen der Wirklichkeit in sich des Erkannten und Geliebten und den, jener entsprechenden, termini in Intellekt und Wille. Damit entgegnen wir Dockx, wenn er De car., q. 1 a. 1 ad 3 zitiert [5]. Thomas sagt dort, daß die Liebe ex parte subiecti nicht unmittelbar sei, sondern durch den geschaffenen habitus der Liebe zustande komme. Ex parte obiecti jedoch, führt er aus, sei der Akt unmittelbar auf Gott

médiaire peut sembler une théorie peu conforme à l'enseignement de saint Thomas, *c'est pourtant ce qu'il affirme explicitement*. S. 69.

[1] Vgl. I-II q. 66 a. 6 ; II-II q. 23 a. 6 ; q. 27 a. 4.

[2] II-II q. 1 a. 2.

[3] Dazu bes. II-II q. 27 a. 4 : Utrum Deus in hac vita possit immediate amari.

[4] Fides autem et spes attingit quidem Deum secundum quod ex ipsi provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni : sed caritas *attingit ipsum Deum ut in ipso sistat*, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. II-II q. 23 a. 6.

Dilectio ... etiam in statu viae tendit in Deum primo, et ex hoc ipso derivatur ad alia : *et secundum hoc caritas Deum immediate diligit*, alia vero mediante Deo. II-II q. 27 a. 4.

In diesem Sinn hat auch Cajetan die Unmittelbarkeit der Liebe verstanden. Deus secundum seipsum est immediatus et primus terminus amoris caritatis etiam in via, *quia est obiectum formale eius ; ideo* etiam in via *immediate* amatur. In II-II q. 27 a. 4.

[5] A. a. O. S. 69. — Die vollständige Antwort lautet : Ad tertium dicendum, quod cum dicitur : « Qui adhaeret Deo, unus spiritus est » ; non designatur unitas substantiae ; sed unitas affectus, quae est inter amantem et amatum. Qua quidem unione habitus caritatis magis se habet ut principium amationis quam ut medium inter amantem et amatum ; nam actus dilectionis immediate transit (Dockx : atteint immédiatement) in Deum ut in amatum, non autem immediate in habitum caritatis.

bezogen. Dockx kommentiert : unmittelbar ex parte obiecti, also unmittelbar als terminus, als res amoris ! — Thomas sagt aber nicht, daß er mit der Unmittelbarkeit ex parte obiecti die immanent-objektive Ordnung, den immanenten terminus, beziehungsweise das Nichtvorhandensein eines solchen, meine.

Ja, wir müssen noch weiter gehen. Thomas braucht dies nicht zu sagen, da es klar ist, daß er von der *nichtimmanenten Ordnung* spricht. Für den Verstand gehört der terminus zur objektiven Ordnung, da er nicht nur « quo », sondern « quod » ist. Für den Willen aber verhält es sich anders. Auch hier ist gewiß der terminus de facto « sicut res a re » von Akt und Potenz verschieden. Trotzdem aber gehört er nicht zur objektiven Ordnung im eigentlichen Sinn, da er kein « quod », sondern « quo » ist. Die res amoris vertritt nicht die Wirklichkeit des Geliebten, sondern ist Tendenz und Hinneigung zu ihr. Wir können also hier im strengen Sinn *nur von einem einzigen Objekt sprechen*, der Wirklichkeit in sich des Geliebten ! — Sagt also Thomas, daß der Akt ex parte obiecti unmittelbar sei, so bezieht sich dies deutlich genug auf den Gegenstand in sich und nicht auf die res amoris. Wir können also daraus kein Argument für eine « immanente Unmittelbarkeit » ziehen [1].

[1] S. 70, 71 zitiert man ad 4 und ad 5 desselben a. 1, De Carit. Unter « dilectio increata » versteht man die Gottheit als res amoris. Gemäß der Lehre des Korpus bezieht sich aber dieser Ausdruck auf die motio Dei : Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus Sanctus, qui est *caritas increata*, sit in homine caritatem habente, *movens animam ad actum dilectionis*, sicut Deus movet omnia ad suas operationes.

In einem neuen Artikel « Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme juste », NouvRTh 82 (1950) 674-689, versucht Dockx folgendermaßen seine Theorie mit Thomas in Einklang zu bringen. Er geht vom Traktat De Carit. II-II q. 27 aa. 3 u. 4 aus. Die Titel lauten : Utrum Deus sit propter seipsum ex caritate diligendus (a. 3). Utrum Deus in hac vita possit immediate amari (a. 4). Beide Male geht es um eine gewisse Unmittelbarkeit der Liebe. Dockx unterscheidet eine doppelte. Entweder bedeutet Gott unmittelbar lieben, Gott in sich, seiner Gottheit nach, lieben, oder aber Gott unmittelbar, d. h. ohne res amoris, lieben. « Immédiat peut donc avoir un double sens : comme signifiant que Dieu même est atteint ou comme signifiant qu'il n'y a pas d'intermédiaire créé entre l'opération et son objet » (S. 686). Würde also im a. 4 nicht von der immanenten Unmittelbarkeit gesprochen, so würde dieselbe Frage wie in a. 3, d. h. zweimal dieselbe, gestellt. Dies ist nicht anzunehmen. Also spricht Thomas in a. 4 von der immanenten Unmittelbarkeit der Liebe. Also schließt er schon hier auf Erden für den Akt der übernatürlichen Liebe die res amoris aus.

Lesen wir aber genau den betreffenden Artikel, so finden wir nichts von einer solchen Behauptung. Die res amoris wird nicht erwähnt, also auch nicht ausgeschlossen.

Ferner geht es um die allgemeine Dynamik des Willens « ad extra », gegen-

Wir kehren zurück und wenden uns dem ersten und fundamentalen Beweisgang von Dockx zu. Der Hauptpunkt lag darin : Gott ist immanent und zugleich « in summo intellectualitatis ». Also kann er den immanenten terminus sowohl des Verstandes als auch des Willens vertreten. Daß dies de facto geschieht, dazu braucht es einzig lumen gloriae und übernatürliche Liebe.

Aber — schon für die visio braucht es mehr ! Das lumen gloriae und die Tatsache, daß Gott « in summo intelligibilitatis in actu secundo » existiert, genügen noch nicht, um de facto jedes « medium creatum » auszuschließen. Das entscheidende Argument liegt doch in der Unmöglichkeit einer species creata ! Für die res amoris liegt aber gerade hier der Unterschied. Diese muß nicht die Unendlichkeit Gottes darstellen. Also ist ein hervorgebrachter terminus nicht unmöglich. Also können wir nicht von der Möglichkeit ex parte Dei, von der Diligibilität in actu secundo, direkt auf die Tatsache schließen, Gott sei als immanenter terminus im Akt der Liebe gegenwärtig.

Wie verhält es sich aber mit dem allgemeinen Prinzip, das Dockx, um seine These zu begründen, aufstellt : Ist der Gegenstand gegenwärtig, immanent, und besitzt er die erforderte Immaterialität, so verdrängt er einen durch den Akt hervorgebrachten terminus ? — Dies scheint in einem gewissen Sinn vom Verstandesakt allgemein zu gelten. Für den Willen aber sehen wir die Notwendigkeit einer solchen Behauptung nicht ein.

Trotzdem gibt es aber auch für die Erkenntnis Schwierigkeiten, z. B. die Selbsterkenntnis der rein geistigen Wesen. Keine species impressa ! Der Gegenstand ist immanent und in actu intelligibile ! Trotzdem wird aber auch hier, in actu secundo, allgemein ein immanenter, hervorgebrachter terminus angenommen [1].

Dies sind also die beiden Hauptschwierigkeiten, die wir gegen den Beweisgang vorlegen möchten : *Erstens mangelhafte Analogie zwischen der visio und dem Akt der übernatürlichen Liebe. Zweitens nicht unbedingte Einsicht und allgemeine Gültigkeit des zum Beweis vorausgesetzten Prinzips.*

über der Erkenntnisrichtung « ad intra ». Würde auf Grund dieser ein immanenter terminus ausgeschlossen, so müßte ja dies von jedem beliebigen Akt des Willens gelten. Die Frage nach einem Sonderfall der übernatürlichen Liebe erübrigte sich. Wir werden später auf den eigentlichen Sinn des Artikels zurückkommen.

[1] Etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. De Verit. q. 4 a. 2. — Dazu bes. auch C. Gent. IV c. 11. — Ferner R. Garrigou-Lagrange, Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, an per aliquam speciem. Angel 5 (1928) 37-54, bes. S. 46 ff.

IV

Gegen die These an und für sich bringen wir folgende Bedenken vor.

Erstens ist sicher die Liebe sowohl im Himmel als auch auf Erden spezifisch dieselbe. Trotzdem aber ist der Akt im Himmel verschieden. Wir sprechen von « amor fruitivus ». Der Akt der einfachen Liebe aber und der der genießenden scheint in sich eine andere Struktur zu besitzen. Dieser besagt einfach Hinneigung, Konnaturalität, jener aber wesentlich Ruhe. Diese Verschiedenheit der beiden Akte kann weder von der Potenz, noch vom habitus, noch vom Gegenstand [1] herkommen. Also, scheint es, daß wir sie durch einen veränderten immanenten terminus erklären müssen. Vertritt aber Gott schon auf Erden die res amoris, so ist dies unmöglich.

Man könnte darauf sagen, daß Gott auf verschiedene Weise den Akt begrenzen kann. — Wir entgegnen : Entweder begrenzt er ihn unmittelbar, oder nicht. Wenn ja, so nur auf eine einzige Weise, unmittelbar, genau wie es diesbezüglich auch für den Verstand nur eine einzige Unmittelbarkeit geben kann : diejenige von Angesicht zu Angesicht ! — Diese Schwierigkeit berührt, wie man sieht, die These von Dockx nur in statu viae !

Zweitens scheint es eine gewisse Beziehung zwischen Prinzip und terminus des immanenten Aktes zu geben. Bei der visio ist Gott schon als Prinzip der Erkenntnis (als species impressa) unmittelbar gegenwärtig, also, schließt man a fortiori, auch als terminus. Bei der Liebe aber kann Gott unmöglich Prinzip sein. Das wird ausdrücklich zugegeben [2]. Also, auch kaum als terminus ! Die Schwierigkeit ist ja hier in einem gewissen Sinn noch größer. Auch bei der Selbsterkenntnis der reinen Geister wird nichts als Prinzip hervorgebracht, wohl aber als terminus. Ferner besteht bei der visio diesbezüglich eine ganz besondere Schwierigkeit, Gott « an Stelle » der species expressa zu bezeichnen. Man sagt in diesem Fall : nicht insofern sie hervorgebracht wird, sondern einzig insofern sie das Erkannte darstellt [3]. Von der res amoris wird aber gerade die Darstellung ausgeschlossen. Also scheint es unmöglich zu sein, Gott als terminus immanens des Willens, als res amoris, aufzufassen.

[1] Wir sprechen natürlich hier einzig vom obiectum formale terminativum und nicht vom obiectum motivum. Dazu Cajetan, In II-II q. 24 a. 7 n. 22.

[2] Dockx, a. a. O. S. 84.

[3] Dazu J. Ramírez O. P., De hominis beatitudine. T. III, Matriti 1947. N. 248, S. 412/413.

Drittens liegt aber die große Schwierigkeit in der Natur der res amoris selber. Sie ist nicht, wie das innere Wort, im eigentlichen Sinn Objekt, sondern Tendenz zum Gegenstand der Liebe. Sie ist nicht « quod », sondern « quo ». Thomas sagt : « voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa quod in ea sit, *nisi per modum operationis.* »[1] Wir können gewiß auch bei der res amoris vom Hervorgebracht-Werden abstrahieren, was aber von ihr bleibt, ist einzig : non nisi per modum operationis. Dies scheint kaum von Gott vertreten werden zu können.

Erstens wegen der Erhabenheit und Unwandelbarkeit seines Wesens. — Man insistiert auf die « reine Begrenzung », auf den terminus purus. — Wir sagen, daß es sich de facto um einen terminus handelt, daß dieser aber seiner Natur nach impulsus, impetus, per modum operationis sei. Dies scheint uns nicht von Gott unmittelbar vertreten werden zu können.

Zweitens wegen der besonderen Eigenart des Liebesaktes selber. Es handelt sich um einen Akt des Willens, um einen vitalen und, auf Erden, um den freien. — Man sagt, es genüge zur Freiheit, daß das Prinzip und der Akt ab intrinseco seien, der terminus aber könne von außen kommen[2]. — Aber auch hier ist, abgesehen vom Problem der Freiheit, das « per modum operationis » entscheidend. Was nach Art der Tätigkeit ist, ist wesentlich mit dem tätigen Subjekt verbunden und geht von ihm aus : procedit. « Amor (d. h. die res amoris) (significatur) *ut operatio* procedens ! »[3]

Damit kommen wir zum traditionellen Argument gegen die von Dockx erneute These. Auch Johannes a S. Thoma[4] fragt sich, ob der vom Willen hervorgebrachte terminus amoris von Gott vertreten werden kann. Er antwortet : « non est ibi aliquid quod essentia divina suppleat per semetipsum : quia impulsus iste non potest esse impulsus et pondus unitum, sed vitale et vitaliter seu ab intra voluntati impressum : *quia*

[1] De Verit. q. 4 a. 2 ad 7. — Die Piana liest aber : « voluntas non habet aliquid ... quod in ea sit per modum operationis », was offensichtlich dem Schluß der Antwort widerspricht. I., Chevalier Notule de critique textuelle thomiste, DivThom(Pi) 15 (1938) 63-68, konsultierte 11 Mss. Zwei davon lasen wie die Piana, neun aber : « voluntas non habet aliquid ... quod in ea sit, *nisi* per modum operationis ». Auch wird die Leonina, deren Text zu De Verit. bereit liegt « non ... *nisi* » lesen. — Dockx erwähnt diese Stelle S. 141.

[2] Dockx, a. a. O. S. 84.

[3] De Verit. q. 4 a. 2 ad 7.

[4] Johannes a S. Thoma, Cursus Theol., In I q. 27 Disp. 32 a. 7 nn. 17, 18. — Vgl. auch n. 9. — Hat er sich selber, als erster, diese Hypothese gestellt, oder woher kommt sie ?

intantum ponderat inquantum, est voluntarium et non ab extra. »[1] Wir haben schon erwähnt, daß auch die Salmanticenser[2] die These von Dockx als Hypothese erwägen. Sie lehnen sie aber mit folgenden Worten « als weniger wahrscheinlich » ab : « de ratione termini voluntatis, *quia est inclinatio voluntaria ipsius voluntatis*, debeat esse, *ut sit a principio intrinseco*, nempe ab illa voluntate, quae per eam inclinatur in bonum dilectum. »[3]

Wir fassen folgendermaßen die Schwierigkeiten gegen die erwähnten Ausführungen zusammen. *Erstens Verwischung der objektiven und immanent objektiven Ordnung.* Wir haben hervorgehoben, wie man überhaupt kaum von einer immanent-objektiven Ordnung in Bezug auf den Willen sprechen kann, da hier der terminus productus nicht im eigentlichen Sinn Objekt ist. — *Zweitens in den entscheidenden Punkten mangelhafte Analogie zwischen Verstand und Wille.* Das innere Wort stellt das Erkannte dar. Also Unmöglichkeit eines hervorgebrachten Wortes für die visio. Die res amoris aber stellt das Geliebte nicht dar. Also keine Notwendigkeit, den hervorgebrachten terminus direkt durch Gott ersetzen zu müssen. — *Ferner ist das Wesen der res amoris « nach Art der Tätigkeit »*. Also wird sie vom tätigen Subjekt erzeugt, kann also nicht von ihm getrennt und von Gott vertreten werden !

Wir sagen nicht, — und wir möchten auf keinen Fall mißverstanden werden, — daß die Sache uns vollkommen klar sei. Wir sagen nur, daß es erstens keine Notwendigkeit gibt, die These von Dockx anzunehmen, und, daß zweitens die Gründe, die man gegen die Wahrscheinlichkeit seiner These vorbringen kann, uns mehr überzeugen[4].

[1] A. a. O. n. 18. Ausg. Paris 1931 ff.

[2] Wir zitierten Salmanticenses, De SS. Trin. myst. Disp. III, Dub. 1, § 12, nn. 38, 39 ; Disp. XIX, Dub. 5, § 2, nn. 81-91. Dazu ist noch De Carit., Disp. IV, Dub. 1, § 5, nn. 19, 20 anzugeben.

[3] De SS. Trin. myst. Disp. III, Dub. 1, § 12, n. 39.

[4] Bisher wurde das Buch wie folgt beurteilt :

« *Nous accordons* en principe *le bien-fondé* d'une pareille position, qui demanderait, croyons-nous, une élaboration précise, rigoureuse, infiniment délicate. » M. J. Le Guillou O. P., RScPhTh 34 (1950) 418.

« A la vérité, *on semble se rapprocher* plus *de saint Thomas* avec le P. Dockx qu'avec beaucoup d'autres. » Année Théol. 11 (1950) 172.

« Un exposé consciencieux et nuancé *de la doctrine de saint Thomas.* » G. Philips, EphThLov (1949) 416.

Eine wohlwollende aber zugleich sachliche Besprechung gibt A. M. Landgraf. Auf jeden Fall stellt er klar die Frage, « ob wir es hier wirklich mit der Lehre des hl. Thomas zu tun haben. Der Methode des V. scheint hier ein durchschlagender Beweis versagt zu sein. » ThR 46 (1950) Sp. 101.

Demnächst wird auch in dieser Zeitschrift noch eine Besprechung erscheinen.

Man wäre wohl kaum, ohne Offenbarung, zur Erkenntnis einer durch den Akt des Willens hervorgebrachten Wirklichkeit gekommen. Es handelt sich in dieser Beziehung schon beim Begriff der res amoris um ein natürliches Geheimnis. Dadurch wird die ganze Spekulation über die übernatürliche Liebe in einem nicht geringen Maß erschwert.

Wir müssen aber, wenigstens kurz, noch erwähnen, wie Dockx seine These weiter entwickelt. Er sagt, die besondere Gegenwart im Akt der Liebe sei nicht nur eine Gegenwart Gottes, als höchstes Gut, sondern direkt eine Gegenwart des Heiligen Geistes [1]. Diese Behauptung aber können wir hier, im Rahmen eines einfachen Artikels, weder bejahen, noch weiterhin ausführen. Es geht um die bekannte Frage nach der besonderen Einwohnung einer einzelnen Person.

Stets aber käme der Hauptpunkt der besprochenen These nur für die Gegenwart im Akt der Liebe, in actu secundo, in Frage, da wir nur in diesem Fall von einem immanenten terminus, und infolgedessen von einem Vertreten desselben, sprechen können. Die Einwohnung aber, d. h. die besondere Gegenwart Gottes, ist unabhängig von den Akten der Liebe und Erkenntnis. Die habituelle Erkenntnis und Liebe genügt ! Also wird die These auch in dieser Hinsicht, d. h. *ex falsa consequentia*, fraglich.

V

Da aber der Verfasser sich ausdrücklich auf die Seite von Thomas stellt und unter seinem Patronat die These veröffentlicht, müssen wir uns noch fragen, wie diese sich gegenüber der Lehre des Magisters verhält. — Wir können hier mit größerer Entschiedenheit sprechen.

Erstens ist es klar, daß für Thomas die besondere Gegenwart, « sicut cognitum et amatum », einen einzigen modus der Gegenwart darstellt. Das Erkannte wird geliebt und das Geliebte erkannt, und als Erkannt-Geliebtes ist der Gegenstand gegenwärtig. Er unterscheidet die besondere Gegenwart nicht, wie die allgemeine, wiederum in verschiedene modi. Nach der Ansicht von Dockx aber wäre die Gegenwart auf Grund der Liebe von der auf Grund der Erkenntnis verschieden, und dies nicht nur ex parte Dei, sondern auch vom Geschöpf aus ; wir müßten also in diesem Fall von zwei real verschiedenen Modalitäten sprechen [2].

[1] Dockx, a. a. O. S. 112.

[2] Ferner braucht es nach Thomas zur objektiven, realen Gegenwart experimentelle Erkenntnis und Liebe. Bei der genannten These aber kann man von

Zweitens ist die besondere Gegenwart für Thomas objektiv, « per modum obiecti ». Die Wirklichkeit der Liebe aber ist nicht Gegenstand der Liebe. Wäre also Gott als Wirklichkeit der Liebe besonders gegenwärtig, so wäre er nicht mehr im strengen Sinne objektiv gegenwärtig.

Drittens ist die Lehre des terminus productus a voluntate bei Thomas mit Vorsicht aufzunehmen. Wir zweifeln zwar keinen Augenblick, daß diesbezüglich seine Lehre im Traktat De SS. Trinitate deutlich vorliegt. Bei der Anwendung aber auf andere Gebiete muß mit einer gewissen Sorgfalt vorgegangen werden. Wir fanden diese Lehre bei der übernatürlichen Liebe nirgends besonders erwähnt. Der Verfasser sucht sie unter dem Ausdruck « Unmittelbarkeit der Liebe ». Was versteht aber Thomas darunter ?

In zwei Artikeln [1] spricht er formell davon, in verschiedenen Antworten [2] kommt er darauf zu sprechen. Am klarsten ist der Ausdruck in De Verit. q. 10 a. 11 ad 6 : « possumus diligere Deum immediate, nullo alio praedilecto », währenddem wir Gott in statu viae nicht « nullo alio praecognito » erkennen können. — Es ist also klar, daß es sich hier nicht um eine subjektive, sondern um eine objektive Unmittelbarkeit der Liebe handelt [3].

Auch das Prinzip dieser Aussage wird angegeben : « ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus. » [4] Es geht um die bekannte Lehre der « circulatio » [5]. Wie der Verstand dort beginnt, wo die Sinne aufhören, d. h. bei der Einbildungskraft und deren Phantasma, ebenso beginnt auch der Wille dort, wo der Verstand aufhört, d. h. bei den rein geistigen Dingen und letztlich bei Gott [6]. Also kann Gott

diesen Begriffen abstrahieren. Wir haben von der res amoris keine Erfahrung, also auch nicht davon, daß Gott sie ersetzt. — Damit leugnen wir natürlich nicht, daß man, die These vorausgesetzt, auf ihr eine gewisse Erfahrung aufbauen *könnte*. Es geht aber nicht darum, sondern um den Formalgrund des Gegenwärtig-Seins.

[1] In Sent. III d. 27 q. 3 a. 1 ; II-II q. 27 a. 4.

[2] z. B. : De Verit. q. 10 a. 11 ad 6 ; De Carit. a. 2 ad 11 ; I-II q. 66 a. 6 ad 1 ; II-II q. 23 a. 6 ad 1 ; q. 26 a. 1 ad 2.

[3] So sagt Thomas : « terminus cognitionis est *in eo* quod est maxime a sensu remotum » (II-II q. 27 a. 4). Daraus ergibt sich, daß der terminus auch für die Liebe, von der er spricht, das « medium in quo », d. h. das objektive, und nicht das « medium per quod », d. h. das subjektive, ist. — Dasselbe, wenn er in demselben Artikel sagt : « dilectio . . . tendit in Deum primo, et *ex ipso* derivatur ad alia : et *secundum hoc* caritas Deum immediate diligit. »

[4] In Sent. III d. 27 q. 3 a. 1.

[5] II-II q. 27 a. 4 ad 2.

[6] Dazu bes. ausführlich In Sent. III d. 27 q. 3 a. 1.

schon hier auf Erden unmittelbar geliebt werden, trotzdem er immer nur mittelbar erkannt wird. Wir sehen, die ganze Argumentation beruht für Thomas auf der *Natur des Willens :* « diligens trahitur ad rem dilectam. »[1] Also keine Sonderstellung der übernatürlichen Liebe[2]. Also schließt diese nach Thomas die Wirklichkeit der Liebe nicht aus !

Wir können die übernatürlichen Tätigkeiten unter einem dreifachen Gesichtspunkt betrachten : entweder von Seiten des habitus, oder von Seiten der Potenz, oder von Seiten des Aktes. Beim habitus geht es um die metaphysische Proportion zum Objekt, d. h. darum, daß sämtliche göttliche Tugenden sich auf Gott gemäß seiner Gottheit beziehen. Bei der Potenz geht es um das besondere ontologische Verhältnis der einzelnen Fähigkeit zur Wirklichkeit des Gegenstandes. Beim Akt aber um dessen dreifache, innere, psychologische Struktur : Prinzip, Akt und terminus.

Wie schon betont wurde, sprechen wir von einem doppelten terminus : von einem subjektiven, immanenten, und von einem objektiven. Der objektive kann wiederum mittelbar und unmittelbar sein. Alle göttlichen Tugenden besitzen denselben objektiven terminus : Gott in sich. Auch der Glaube erreicht diesen terminus[3]. Er erreicht ihn aber als terminus ultimus, durch Gedanken und Vorstellungen mittelbar. Die Liebe jedoch erreicht ihn als terminus ultimus immediatus. Sie geht, gemäß der Tendenz des Willens, unmittelbar auf die Wirklichkeit Gottes in sich : « utpote essentialiter *existens* ipsa bonitas »[4]. — Damit wird aber für Liebe und Glauben ein immanenter terminus nicht ausgeschlossen. Dieser wird erst für die Schau von Gott selber vertreten. — Wir sehen also, daß die Liebe in der Mitte steht zwischen Glauben und Schauen. Sie besitzt eine gewisse objektive Unmittelbarkeit, und insofern übersteigt sie den Glauben. Subjektiv aber bleibt sie, wie der Glaube, mittelbar, und insofern steht sie unter der Schau.

[1] I-II q. 66 a. 6 ad 1. Ferner I q. 16. a. 1 ; q. 82 a. 3.

[2] In De Verit. q. 10 a. 11 ad 6 spricht Thomas ausdrücklich von der natürlichen Erkenntnis und Liebe, und, infolgedessen, von der Unmittelbarkeit, die schon der natürlichen Liebe zukommt : « Intellectus autem ex effectibus in causas procedens, *tandem* pervenit in ipsius Dei *cognitionem aliqualem*, cognoscens de eo quid non est ; et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc quod necesse habeat redire per omnia media per quae intellectus transivit. »

[3] Dazu II-II q. 1 a. 2 ad 2.

[4] II-II q. 27 a. 4.

Wir können also einen dreifachen Gebrauch des Begriffes « Unmittelbarkeit » unterscheiden. Erstens *in bezug auf die Tugend.* Dann besagt unmittelbar = obiectum per se. — *In bezug auf den Akt* der betreffenden Tugenden kann ein Doppeltes gemeint sein. Entweder die *objektive Unmittelbarkeit,* auf Grund der Eigenart der Potenz, in Hinblick auf den transsubjektiven terminus des Aktes. — Oder *die subjektive Unmittelbarkeit,* auf Grund der inneren Struktur des Aktes, in Hinblick auf den immanenten terminus des Aktes.

Im ersten Sinn sind sämtliche göttlichen Tugenden unmittelbar, auch der Glaube. Darüber hinaus besitzt aber die Liebe eine eigene Unmittelbarkeit, im Akt und objektiv. Diese beiden Arten gelten auch von der Schau. Diese jedoch besitzt ihrerseits noch eine dritte, die ihr allein zukommt, im Akt und subjektiv. Alle drei aber, Glaube, Liebe und Schau, sind immer insofern noch mittelbar zu nennen, als sie zur vollen Vereinigung mit Gott einen eigenen, geschaffenen Akt benötigen [1].

Damit kehren wir zurück zum Text von Thomas, von dem wir ausgingen : « In statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus. » [2] Die Interpretation, die wirklich dem Zusammenhang, und besonders den beiden diesbezüglich formellen Stellen [3], entspricht, ist folgende. Es wird von der Liebe, gegenüber dem Glauben, die objektive Mittelbarkeit ausgeschlossen. In dieser objektiven Unmittelbarkeit gleicht die Liebe der Schau, und in diesem Sinn muß der Vergleich als strenge Analogie, im eigentlichen Sinn, genommen werden. — In bezug auf die subjektive Seite ist der Akt der Schau vom Akt der Liebe verschieden.

[1] Damit antworten wir auf Dockx, NouvRTh 82 (1950) 686. Spricht Thomas II-II q. 27 a. 3 von einer Unmittelbarkeit, so ist damit die erste, allgemeine gemeint, unmittelbar = obiectum per se. Daraus folgt aber nicht, daß er deswegen in a. 4 von der subjektiven Unmittelbarkeit spricht. Er kann, « um eine Wiederholung zu vermeiden », sowohl von der objektiven als auch von der subjektiven sprechen. Daß er de facto von der ersten spricht, haben wir oben nachgewiesen.

[2] Von Docks S. 73 u. 98 zitiert.

[3] In Sent. III d. 27 q. 3 a. 1 ; II-II q. 27 a. 4.

Disciplina und Inventio in der Philosophie

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo)

In jeder Güterlehre unterscheidet man zwischen geistigen und körperlichen Gütern. Ein großer Unterschied dieser beiden Gattungen liegt auch in ihrem Weitergeben von Mensch zu Mensch. Während die körperlichen Güter von einem Menschen dem andern so hinterlassen werden können, daß dieser sofort in ihren vollen Besitz gelangt, nimmt jeder alle seine geistigen Güter ins Jenseits mit, und muß daher der Sohn des größten Gelehrten ebenso mit dem ABC beginnen, wie der eines Analphabeten.

Daß Kunst und Wissenschaft trotzdem immer vollkommener werden, hat zwei Gründe. Der eine ist das Gesetz der Vererbung, nach dem Eltern ihren Kindern wenigstens eine besondere Veranlagung zu einer bestimmten Kunst oder Wissenschaft ins Leben mitgeben und ihnen so das Aneignen dieser bedeutend erleichtern können. So war es gewiß kein reiner Zufall, daß die Familien BACH und STRAUSS so viele hervorragende Musiker hervorgebracht haben, oder daß HÖLDERLIN, UHLAND, MÖRIKE, SCHELLING, HEGEL, THEODOR FISCHER, HAUFF, SCHWAB und OTTILIE WILDERMUTH Nachkommen desselben Elternpaares waren, nämlich des Tübinger Professors der Medizin, BARDILI (um 1600) und der Tochter des Professors der Logik, BURKHARD [1].

Der andere Grund für die überindividuelle Entwicklung von Kunst und Wissenschaft liegt darin, daß ein Mensch den anderen in dem Erwerben geistiger Güter wenigstens unterstützen kann. Der hl. Thomas behandelt die schwierige Frage, wie einer dem anderen die Wahrheitserkenntnis erleichtern könne, besonders im ersten Artikel der elften

[1] Vgl. STÄHLIN, Grundlagen der Erziehung bei Platon und in der Gegenwart. Rektoratsrede. Erlangen 1921.

Frage in seiner Quaestio disputata de veritate: Utrum homo docere possit et dici magister, vel Deus solus. Und er beweist die Möglichkeit des Lehrens daraus, daß es im Menschen geistige Fähigkeiten gibt, die zum Teil von innen und zum Teil von außen entwickelt werden müssen, ähnlich wie ein kranker Organismus nur wieder gesund werde, wenn ihm von außen eine Medizin zugeführt wird und er selbst diese verarbeitet. Die gleiche Lösung gibt er in seiner Theologischen Summe (I 117, 1 ad 3), indem er schreibt: « Magister ... movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, ut ipse per virtutem sui intellectus formet inteligibiles conceptiones, quarum sibi signa proponit exterius. »

Aber niemand kann von anderen alles lernen. Vielmehr setzt jedes Lernen von anderen schon gewisse Kenntnisse voraus [1]. Manche Erkenntnisse werden auch von jedem so leicht erworben, daß der beste Lehrer zu spät kommt. Auf Grund dieser Erfahrungstatsache unterscheidet der Doctor communis in der genannten Quaestio eine doppelte Weise, auf die einer in den Besitz einer Wahrheit und Wissenschaft gelangen kann. Die eine nennt er « inventio », d. h. Selbstfinden, und die andere « disciplina », d. h. Lehre oder Unterricht. Wie weit einer neue Wahrheiten selbst finden kann, und wie weit er eines Lehrers bedarf, hängt von seiner Begabung ab. Ein weniger begabtes Kind muß mehr unterrichtet werden als ein begabtes. Aber die Begabung allein genügt niemals, um es in einer Wissenschaft oder Kunst auch nur bis zur Mittelmäßigkeit zu bringen. Zur Begabung muß der Fleiß hinzukommen. Und dieser zeigt sich nicht zuletzt in der Bereitschaft und dem Verlangen, von anderen zu lernen.

Wie die Geschichte des Unterrichtswesens beweist, ist es eine große Kunst, so zu lehren, daß die Schüler zugleich angeregt werden, die gehörten Wahrheiten nun auch selbst zu erwerben. Darin scheint zunächst ein Widerspruch zu liegen. Aber es scheint nur so. Denn wie es nicht selten vorkommt, daß einer die Ansicht eines anderen zuerst entschieden verwirft, dann aber auf Grund eigener Erfahrung zu ihr zurückkehrt, so steht auch nichts im Wege, daß einer die gleiche Erkenntnis, die er in der Schule nur gläubig hingenommen oder gelernt hat, sich allmählich so zu eigen macht, daß die Autorität des Lehrers mehr und mehr an Bedeutung verliert und an ihre Stelle die objektive Evidenz tritt.

[1] Thomas, In Anal. post. I lect. 2 n. 1: Omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione.

Wir sagten schon, niemand sei so begabt, daß er ganz aus eigener Kraft zu einer höheren Geisteskultur gelangen könne. Das gilt in erster Linie für die Philosophie, die ja anerkanntermaßen die schwerste aller natürlichen Wissenschaften ist. Und das aus drei Gründen : nämlich erstens, weil sie allein nach den schlechthin letzten Gründen aller Dinge forscht ; sodann, weil sie die universalste aller Wissenschaften ist ; und endlich, weil in keiner anderen Wissenschaft alle Fragen so eng zusammenhängen wie in ihr. Man teilt zwar auch die Philosophie in sehr verschiedene Disziplinen oder Fächer ein. So ist die Logik eine andere Wissenschaft als die Naturphilosophie. Aber unter diesen philosophischen Fächern nimmt die Metaphysik eine solche übergeordnete Stellung ein, daß ohne Zuhilfenahme ihrer Lehren und Prinzipien überhaupt keine philosophische Frage ganz befriedigend beantwortet werden kann. So kann einer wohl schon bis zu einem gewissen Grade die richtige Antwort auf die naturphilosophische Frage nach den letzten Seinsprinzipien des physischen Körpers finden, bevor er Metaphysik studiert hat. Aber mit dieser naturphilosophischen Kenntnis kann er noch lange nicht alle Fragen lösen, die uns ein Körper stellt. Vielmehr gehört dazu auch, daß einer weiß, wie die Seinsprinzipien des physischen Körpers, die nach der Lehre des Hylemorphismus Stoff und Form sind, aufeinander wirken, und was erforderlich ist, damit im Stoff eine bestimmte Form entsteht. Durch diese Fragen werden wir schon tief in die metaphysische Ursachenlehre hineingeführt. In dieser ist die wichtigste Unterscheidung die zwischen Gott als Erstursache und den Geschöpfen als Zweitursachen. Gott ist sowohl die erste Wirkursache als das letzte Ziel aller Dinge. Das hat zur Folge, daß Gott bei allem, was immer geschieht, mitbeteiligt sein muß. Und daher kommt einer, der das Sein und Entstehen eines physischen Körpers möglichst nach allen Seiten betrachten will, nicht daran vorbei, sich auch über dessen Beziehung zu Gott Klarheit zu verschaffen. Ein anderes Beispiel. In der Kriteriologie wird die Frage gestellt nach der Bewußtseinsjenseitigkeit unserer Erkenntnisgegenstände. Auch ohne von den übrigen Fragen der Philosophie viel zu verstehen, kann einer dazu kommen, den Idealismus für falsch und den kriteriologischen Realismus für richtig zu halten. Aber wie der Idealismus so lange nicht befriedigt, als er nicht erklärt, wie unser Verstand aus sich in die Außenwelt kommt, so umgekehrt auch der Realismus nicht, soweit er die Frage ungelöst läßt, wie Bewußtseinsjenseitiges in unser Bewußtsein gelangen kann. Wenn es kein Wesen gibt, in dem Erkenntniswahrheit und Seinswahrheit vollkommen eins

sind, und das allen Geschöpfen eine Seinswahrheit, dem menschlichen Verstande aber dazu auch die Fähigkeit zu einer Erkenntniswahrheit mitgeteilt hat, dann bleibt zwischen der Seinsordnung und der Erkenntnisordnung eine unüberbrückte Kluft. So führt auch das Erkenntnisproblem notwendig zum Gottesproblem.

Im folgenden möchten wir einen kleinen Beitrag liefern zur Beantwortung der Frage, wie einer in der Philosophie die inventio üben und so aus dem im Unterricht mehr oder weniger nur gläubig übernommenen Ideengut der Scholastik oder immerwährenden Philosophie selbsterworbene Erkenntnisse machen kann. Wir setzen dabei voraus, daß er durch seinen Unterricht wenigstens bereits einen allgemeinen Überblick über die Hauptfragen der Philosophie erlangt hat, wie er mittels eines jeden einigermaßen vollständigen Lehrbuches gegeben wird. Was ein Lehrbuch ist, erklärt uns Otto Willmann gut in seinem Buche « Aus Hörsaal und Schulstube »[1] durch folgende morgenländische Erzählung: « Es wird von einem König im Morgenland berichtet, er habe so viele Bücher besessen, daß, wenn er seinen Sitz wechselte, 101 Kamele erforderlich gewesen, sie wegzutragen. Da habe er, um minder schwerfällig zu reisen, die Weisen seines Landes berufen, 101 an der Zahl, für jedes Kamel einen, und ihnen aufgetragen, aus all den Büchern einen Auszug zu machen, den ein starker Maulesel forttragen könne. Aber auch das sei ihm zuviel geworden, und er habe den Weisen befohlen, abermals den Auszug auszuziehen und in die Form eines bequemen Büchleins zu bringen, das er selber tragen könne. Jene 101 Weisen haben eine zahlreiche Nachkommenschaft gehabt, die unaufhörlich tätig ist, Auszüge und Auszüge der Auszüge — auch wohl Kompendien oder Abrisse genannt — zu Nutz und Frommen der Lernenden zu machen, der großen wie der kleinen. » Es gibt jetzt kein Fach, in dem es nicht viele solcher Auszüge gäbe, « die einen für Kamelsrücken berechnet, die anderen für Eselsrücken, bis zum Westentaschenformat ... Und Tausende von Lernenden glauben, daß die Völker vergangener Zeiten und deren große Männer ihre Taten gleich im Auszug vollbracht, und auch die Dichter in Auszügen gesungen hätten und das Menschenherz in früheren Tagen in kompendiarisch abgekürzter Form gehofft und gebangt, gejubelt und getrauert habe. » Denn Tausende gehen niemals über das hinaus, was sie in derartigen Lehrbüchern gefunden haben.

[1] Freiburg i. Br. 1904, 157.

Solche Auszüge oder Kompendien haben eine Schattenseite, die beachtet werden muß, um ihren Wert nicht zu überschätzen. Der heilige Thomas erklärt in seiner Theologischen Summe (I 89, 1) sehr schön, wie die geistigen Wesen um so mehr Erkenntnisformen benötigen, je unvollkommener sie sind, und daß die niederen geistigen Wesen mit den umfassenderen Erkenntnisformen der höheren nur eine allgemeine und verschwommene Erkenntnis der Dinge erwerben würden. Das zeige sich schon bei den Menschen. « Menschen mit schwächerem Verstande erwerben sich durch die umfassenderen Begriffe geistig höher stehender Menschen keine vollkommene Erkenntnis, wenn ihnen nicht alles bis ins Kleinste erklärt wird. » Nun fehlt gerade diese auf alle Einzelheiten eingehende Erklärung in den Lehrbüchern. Als Kompendien müssen sie alles Wissenswerte unter möglichst wenigen großen Gedanken zusammenfassen. Denken wir z. B. an die klassischen Definitionen von Bewegung, Seele und Wissen, über die sich Bücher schreiben lassen, und die doch in den Lehrbüchern nur mit wenigen Worten erklärt werden. Woher soll ein Anfänger im Philosophieren die geistige Kraft haben, solche große Gedanken gleich in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen ? So entsteht leicht ein Geisteszustand, der an den kleinen David in der Rüstung des Riesen Goliath erinnert. Ein Lehrbuch der Philosophie mag noch so einfach und klar geschrieben sein, kein Schüler wird es schon gleich beim ersten Durcharbeiten ganz verstehen. Wenn einer nach dem ersten Studium eines Lehrbuches einen allgemeinen Überblick über den ungeheuren Fragenkomplex der Philosophie und auch der wichtigsten Lösungsversuche gewonnen hat, dann ist das schon viel.

Dadurch wird die Frage wachgerufen, wie einer dann dieses geistige Erbe anderer sich so zu eigen macht, daß man von ihm sagen kann, er habe es sich selbst erworben. Um dahin zu gelangen, gibt es, wie mir scheint, nur ein Mittel : nämlich, daß einer gewissermaßen sein eigenes Lehrbuch schreibt, indem er alles, was er zuerst aus einem fremden Lehrbuch gelernt hat, nun mit eigenen Worten auszudrücken sucht. Wenn jemand andere in der Philosophie unterrichten muß, dann ist er durch diese Aufgabe förmlich dazu gezwungen, für alles, was in seinem Handbuch gesagt ist, andere, gleichwertige und leichter verständliche Ausdrücke zu suchen. Daraus erklärt sich die nie aufhörende Kette von Lehrbüchern, von denen jedes neue besser sein soll, als alle bis dahin vorhandenen. Aber auch wenn jemand nicht unterrichtet und gar nicht daran denkt, die Zahl der gedruckten Lehrbücher noch um ein weiteres zu vermehren, sollte er sich darin üben, überlieferte Formeln

möglichst mit eigenen Worten wiederzugeben. Diese Übung besteht nicht etwa darin, daß man sich krampfhaft bemüht, alles anders zu sagen, als alle anderen Menschen, sondern ist viel einfacher. Jedem denkenden Menschen kommen Augenblicke, für gewöhnlich ganz unerwartet, in denen ihm auf einmal etwas klar wird, über das er schon manchmal nachgedacht hat, ohne zu einer befriedigenden Erklärung zu kommen. Die meisten Menschen freuen sich über solche neue Einsichten, teilen sie vielleicht auch einem guten Freunde mit, dann aber vergessen sie dieselben ebenso wie man z. B. eine Zeitungsmeldung vergißt. Und doch sind solche selbstgefundenen Erkenntnisse zuweilen nützlicher als ein ganzes Buch. Denn eine jede von ihnen bedeutet einen geistigen Fortschritt. Und jedem sollte alles daran liegen, nicht wieder in den früheren Zustand der Unklarheit zurückzufallen. Das einzige Mittel aber dagegen ist, daß man die so gewonnene neue Erkenntnis kurz niederschreibt. Der Mensch ist von Natur aus so auf die Wahrheit hingeordnet, daß ihn jede neue tiefere Einsicht innerlich warm macht; und in diesem Zustand der Begeisterung findet er auch leicht einen entsprechenden Ausdruck. Ob dieser Ausdruck wirklich neu ist, oder der gleiche wie im Lehrbuch, nur mit dem Unterschied, daß er jetzt die Frucht eigener Einsicht ist, spielt keine Rolle. Diese selbstgefundenen Ausdrucksformen sind im Anfang vielleicht noch weit unvollkommener als die überlieferten. Aber sie haben den Vorzug, daß sie sich dem Gedächtnis tiefer einprägen, und, wenn auch sie dem Gedächtnis entfallen, leichter wiedergefunden werden. Man lasse sich auch nicht dadurch entmutigen, daß solche eigenen Formulierungen einem selbst nach einigen Jahren sehr mangelhaft, naiv und des Aufhebens nicht mehr wert vorkommen. Das beweist nicht, daß sie zu der Zeit, wo sie niedergeschrieben wurden, wertlos waren. Ohne sie wäre einer später vielleicht niemals zu der besseren Erkenntnis gekommen.

Wie aber, so kann einer hier weiter fragen, komme ich so weit, daß mir das, was in den scholastischen Lehrbüchern so apodiktisch und dogmatisch vorgelegt wird, wirklich einleuchtet und ich dadurch fähig werde, es mit eigenen Worten auszudrücken? Antwort: Dahin führt nur ein Weg, und dieser heißt *Erfahrung*. Denn wie alle unsere natürlichen Erkenntnisse durch die äußeren und inneren Sinne in den Verstand eingehen müssen, so leuchtet uns auch nichts ein, was nicht als ganz mit dem übereinstimmend erkannt wird, was wir mit den Sinnen wahrnehmen. Daher kann es für ein fruchtbares Studium der scholastischen Philosophie nichts Wichtigeres geben als das Bestreben, alles im Lichte

der täglichen Erfahrung zu betrachten. Die scholastische Philosophie achtet die Erfahrung so hoch, daß sich in ihr keine Lehre findet, die nicht unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung gewonnen wäre. Um das zu zeigen, wählen wir ein Beispiel aus der Logik, also aus dem Teile der Philosophie, dessen eigentümlicher Gegenstand reine Gedankendinge sind, nämlich die Ordnung unserer menschlichen Denkinhalte, und daher von keinem Sinne wahrgenommen wird. Gredt beginnt seine materielle Logik mit der Frage nach der Notwendigkeit des Studiums der Logik. Wie schon diese Fragestellung anzeigt, handelt es sich hier nicht um die natürliche Logik, d. h. die dem menschlichen Verstande angeborene Kraft des richtigen Denkens, sondern um die kunstmäßige Logik, die eine vom Verstande sachlich verschiedene Fertigkeit ist und in der Schule gelehrt wird. Bezüglich dieser stellt Gredt die These auf, sie sei unbedingt notwendig, um andere Wissenschaften im Zustande der Vollkommenheit zu besitzen, nicht aber zu einem nur unvollkommenen Besitz derselben. Diese These ist deshalb gut geeignet, das Gesagte zu beleuchten, weil Gredt in ihr alle drei Formen scholastischer Beweisführung anwendet : nämlich den aus der unmittelbaren Erfahrung, den aus einem allgemeinen Prinzip und den aus der Natur der Sache.

Jede These setzt ein Problem voraus. Ein Problem ist mehr als eine einfache Frage. Andernfalls hätten kleine Kinder die meisten Probleme. Ein Problem unterscheidet sich von der einfachen Frage dadurch, daß bereits eine oder mehrere Antworten vorliegen, von denen aber keine unmittelbar evident ist und daher die eine Antwort die andere zweifelhaft macht. Die These ist eine dieser Antworten und muß daher erst bewiesen werden, damit sie als die wirkliche Lösung des Problems angesehen werden darf. Und so stehen sich auch in der Frage nach der Notwendigkeit der kunstmäßigen Logik verschiedene Antworten gegenüber. Epikur und Petrus Gassendi hielten die Logik nicht einmal für nützlich, die *Donatisten* und Luther sogar für schädlich. Diese beiden Ansichten werden von Gredt nicht eigens widerlegt, weil ihre Falschheit ohne weiteres einleuchtet, sobald bewiesen ist, daß man ohne Logik nicht in den vollkommenen Besitz einer Wissenschaft gelangen kann. Von den Scholastikern glaubte De Aguirre, die Logik sei für jeden Erwerb einer Wissenschaft unbedingt notwendig, also auch für den unvollkommenen. Die *Conimbricenser* dagegen lehrten, man könne ohne kunstmäßige Logik sogar in den vollkommenen Besitz anderer Wissenschaften gelangen. Indem also Gredt zwischen einer Wissenschaft im Zustande der Unvollkommenheit und einer Wissenschaft im Zu-

stande der Unvollkommenheit unterscheidet, und die kunstmäßige Logik nur für die erste als unbedingt notwendig bezeichnet, schlägt er eine Mittellösung vor.

Schauen wir nun zu, wie Gredt diese seine These beweist. Wir geben seine Beweise nicht wörtlich wieder, sondern gleich mit einem Kommentar dazu, damit sie leichter verstanden werden. In der Schulsprache nennt man den unmittelbaren Erfahrungsbeweis « demonstratio a posteriori » oder « demonstratio inductiva », d. h. aufsteigenden Beweis. Der Erfahrungsbeweis für die relative Notwendigkeit der kunstmäßigen Logik wird so geführt : Die tägliche Erfahrung lehrt, daß auch Menschen, die niemals etwas von Gesetzen oder Regeln des richtigen Schlußfolgerns gehört haben und daher nur ihren gesunden Menschenverstand gebrauchen, selbst in Fragen, die Gegenstand der Philosophie oder der Theologie sind, so richtig schlußfolgernd denken, daß vernünftigerweise nichts dagegen eingewendet werden kann. So wenn ein Mann mit bloßer Volksschulbildung einem Leugner der menschlichen Willensfreiheit erwidert, daß ohne Willensfreiheit die ganze staatliche Gesetzgebung ein Unsinn sei. Ein gutes Beispiel liefert uns der Evangelist Johannes durch seine Erzählung vom Blindgeborenen (9, 32). Diesen von Jesus wunderbar geheilten jungen Mann wollten die Pharisäer und Schriftgelehrten bestimmen, in Jesus nur einen Gesetzesübertreter zu sehen. Aber er entgegnet jenen Theologen des Alten Bundes, die glaubten, Moses und die Propheten folgerichtig zu Ende gedacht zu haben : « Solange die Welt steht, hat man nicht gehört, daß jemand einem Blindgeborenen die Augen geöffnet hat. Wäre dieser nicht Gott, so hätte er nichts ausrichten können. » In dieser Antwort steckt ein so richtiges schlußfolgerndes Denken, daß niemand mehr etwas dagegen zu sagen wußte, und die Herren vom Synedrium sich für ihre geistige Niederlage nur durch Ausschließung des Geheilten aus der Synagoge rächen konnten.

Aber auf der anderen Seite lehrt die Erfahrung auch, daß einem Menschen ohne genauere Kenntnis der Denkgesetze die Fähigkeit fehlt, solche richtige Schlußfolgerungen näher zu begründen : er erkennt zwar ganz klar, daß es so sein muß, wie er sagt, aber er weiß nicht, warum es nicht anders sein kann, weil ihm die tiefere Einsicht in die Verbindung der Gedanken abgeht. Mit anderen Worten, er hat nur klare, und keine deutlichen Begriffe. Und das ist schon ein Mangel. Die Folge davon ist, daß solche Menschen dennoch leichter in Irrtum geführt werden, weil sie mehr von der öffentlichen Meinung abhängen. Man denke nur an die Wirkung der Presse auf den gewöhnlichen Mann.

Endlich fällt es jedem, der nicht logisch gut geschult ist, sehr schwer, längere wissenschaftliche Darlegungen und Beweise zu verstehen. Wer wäre mit seiner angeborenen Fähigkeit des richtigen Denkens z. B. schon imstande, sich im Streite zwischen Thomisten und Molinisten ein Urteil zu bilden, wer von ihnen im Rechte ist ?

Das alles zusammengenommen, beweist, daß man in der Frage nach der Notwendigkeit der kunstmäßigen Logik wirklich unterscheiden muß zwischen einem vollkommenen und einem unvollkommenen Besitz der Wissenschaften. Unvollkommen kann man eine Wissenschaft auch ohne kunstmäßige Logik erwerben, aber vollkommen nicht. Und wenn jemand eine Wissenschaft auch im Zustande der Vollkommenheit ohne besonderes Studium einer Schullogik erwirbt, dann ist das nur eine andere Weise, sich zugleich auch diese anzueignen. Denn, wie wir bereits sagten, gehört zu einem vollkommenen Wissen auch die Evidenz, gegen kein Gesetz des richtigen Denkens verstoßen zu haben.

Diesen aufsteigenden oder induktiven Erfahrungsbeweis sucht Gredt nun durch zwei absteigende Beweise zu vervollkommnen. Der erste ist gegen die Ansicht der *Conimbricenser* gerichtet, man könne auch ohne kunstmäßige Logik andere Wissenschaften im Zustande der Vollkommenheit besitzen. Er ist ein Beispiel, wie man eine Erkenntnis aus einem allgemeinen Prinzip ableitet. Das allgemeine Prinzip, von dem Gredt ausgeht, und das jeder leicht selbst aus der Erfahrung gewinnen kann, lautet : Jede besondere Fertigkeit setzt die allgemeine Fertigkeit voraus, der sie untergeordnet ist. So ist das Tanzen eine besondere Fertigkeit, die der Fertigkeit der Selbstbewegung untergeordnet ist. Daher setzt sie diese voraus. Wer sich überhaupt nicht bewegen kann, kann erst recht nicht tanzen. Ebenso ist das Singen dem Sprechen untergeordnet und daher in gleicher Weise von diesem abhängig. Nun sind alle anderen Wissenschaften der Logik untergeordnet wie besondere Fertigkeiten einer gemeinsamen allgemeinen. Denn während in allen anderen Wissenschaften die Gesetze des richtigen Denkens auf besondere Stoffgebiete nur angewandt werden und daher deren Kenntnis schon vorausgesetzt ist, hat die kunstmäßige Logik gerade die Erforschung dieser Gesetze zum Gegenstand. Und deshalb ist die Logik die Kunst des richtigen Denkens *überhaupt.* Folglich muß man sagen : nur so weit einer sich die kunstmäßige Logik angeeignet hat und durch sie überhaupt richtig zu denken vermag, kann er auch in den anderen Wissenschaften richtig denken. Das aber bedeutet so viel wie, ohne kunstmäßige Logik ist es einfach unmöglich, eine andere Wissenschaft im Zustande der Vollkommenheit zu besitzen.

Der dritte Beweis ist gegen De Aguirres Ansicht gerichtet, nach der man ohne kunstmäßige Logik eine Wissenschaft nicht einmal im Zustande der Unvollkommenheit besitzen kann. Dieser Beweis ist ein Beispiel für einen absteigenden Beweis, der nicht von einem allgemeinen Prinzip ausgeht, sondern von der Natur der Sache, um die es sich handelt. In unserem Falle heißt die Sache, deren Notwendigkeit in Frage gestellt ist, kunstmäßige Logik. Wie schon das Beiwort « kunstmäßig » anzeigt und im vorausgehenden ausdrücklich bemerkt wurde, ist hier nicht die angeborene, sondern die nachträglich erworbene Fertigkeit des richtigen schlußfolgernden Denkens gemeint. Die kunstmäßige Logik gehört also zu den habitus acquisiti, d. h. den erworbenen Fertigkeiten. Wie aber werden solche erworbene Fertigkeiten erworben ? Machen wir uns das durch ein Beispiel aus der Ethik klar. Dort wird in dem Abschnitt über die sittlichen Tugenden eigens gefragt, wie der Mensch in ihren Besitz gelange. Und es wird mit Platon, Aristoteles und Thomas geantwortet, das geschehe mittels der Gewohnheit, d. h. in der Weise, daß die den einzelnen Tugenden entsprechenden Tätigkeiten immer wieder neu gesetzt werden. Aristoteles macht das klar durch die beiden Beispiele vom Zitherspieler und Baumeister. Man wird ein Zitherspieler nur durch Zitherspielen und ein Baumeister nur durch Bauen. Denken wir z. B. an einen Trinker, dem man das viele Trinken abgewöhnen und ihn so in den Besitz der Tugend der Mäßigkeit bringen will. Das geschieht offenbar nicht gleich dadurch, daß man ihn einmal unbetrunken nach Hause bringt, sondern so, daß man ihn mehr und mehr daran gewöhnt, sich freiwillig des Alkoholgenusses zu enthalten. Je öfter ein solcher Trinker sich im Trinken mäßigt, desto mehr kommt er in den Besitz der Tugend der Mäßigkeit. Der Unterschied zwischen den Tätigkeiten, die einer vor dem vollkommenen Besitz einer erworbenen Fertigkeit setzt und durch die er sich diese erst erwirbt, und den Tätigkeiten, die er in deren vollem Besitz setzt, liegt darin, daß die ersten dem Menschen schwer fallen, die zweiten dagegen leicht. So hört der vollkommen mäßige Mensch fast gedankenlos auf, weiter zu trinken, sobald sein Durst gelöscht ist, während der noch nicht ganz mäßige das nur mit einer gewissen Anstrengung fertig bringt. Wenden wir das nun auf die kunstmäßige Logik an. Als erworbene bzw. zu erwerbende Fertigkeit muß auch sie Tätigkeiten zum Gegenstande haben, die der Mensch schon vor ihrem vollen Besitze setzen kann. Denn wie soll er sie sonst *erwerben ?* Kann aber der Mensch die Tätigkeiten, zu denen die kunstmäßige Logik den Menschen befähigt, bereits

setzen, bevor er diese vollkommen besitzt, nämlich richtig denken und schlußfolgern, dann kann er auch ohne vollkommenen Besitz der kunstmäßigen Logik andere Wissenschaften bis zu einem gewissen Grade besitzen, ist also die Logik nur zum *vollkommenen* Besitz der anderen Wissenschaften unbedingt notwendig.

Vergleichen wir nun die drei angeführten Beweise miteinander, so sehen wir, daß auch die beiden absteigenden in der Erfahrung begründet sind. Sie unterscheiden sich von dem ersten, eigentlichen Erfahrungsbeweis nur dadurch, daß sie nicht unmittelbar von der Erfahrung ausgehen, sondern von einem aus der Erfahrung gewonnenen allgemeinen Prinzip oder von der Natur einer aus der Erfahrung wenigstens so weit bekannten Sache, daß wir sie begrifflich bestimmen können. So wissen wir aus der Erfahrung, daß man zwischen einer angeborenen, mit dem gesunden Menschenverstand eins seienden und einer künstlich erworbenen Logik unterscheiden muß und nur die Notwendigkeit der zweiten bezweifelt werden kann.

Diese Feststellung, daß sämtliche scholastischen Beweise in der Erfahrung begründet sind, ist deshalb sehr wichtig, weil sie die scholastische deduktive Beweisführung wesentlich von der kantischen unterscheidet. Auch Kant unterscheidet zwischen Erkenntnissen a priori und Erkenntnissen a posteriori. Aber nach ihm sind nur die zweiten aus der Erfahrung gewonnen oder gewinnbar. Die ersten sind von der Erfahrung vollständig unabhängig. So ist das Urteil, daß die gerade Linie die kürzeste sei zwischen zwei Punkten, nach Kant ein synthetisches Urteil a priori, dessen notwendige Geltung nicht aus der Erfahrung gewonnen werden kann. Nach scholastischer Lehre ist auch dieses Urteil ein analytisches Urteil, dessen Wahrheit aus der Natur der geraden Linie erkannt wird. Was aber eine gerade Linie ist, wissen wir aus der Erfahrung.

Leider wird diese Begründung der gesamten scholastischen Philosophie aus der Erfahrung nicht immer genug im Auge behalten. Man beweist aus schwindelnder Höhe herab, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß der Mensch nicht über den Wolken geboren ist, sondern hier auf Erden, und daher niemand hinabsteigen kann, bevor er hinaufgestiegen ist. Würden sich alle Scholastiker die Mühe geben, ihre Prinzipien aus der Erfahrung zu gewinnen, dann würde der Vorwurf bald verstummen, ihre Philosophie sei lebensfremd. Keine andere Philosophie ist das so wenig wie die scholastische.

In der Zurückführung aller Prinzipien auf die Erfahrung liegt auch das beste Mittel, wahre Kritik zu üben. Die scholastische Philosophie

ist gar nicht so dogmatisch wie manche glauben. Ihre Kritik ist nur eine andere als die kantische. Während Kant die *Fähigkeit* der menschlichen Vernunft kritisiert, kritisiert die Scholastik deren *richtigen Gebrauch* nach den Gesetzen der Logik [1]. Diese Gesetze aber sind alle aus der Erfahrung gewonnen.

Ist jemand so weit, daß er sich den Inhalt eines Lehrbuches selbst erarbeitet hat, dann hat er schon einen guten Anfang in der Philosophie gemacht. Aber es ist immer nur ein Anfang. Und als solcher wird er auch empfunden. Der Grund dafür ist leicht zu erkennen. Als Auszug aus vielen Büchern gleicht jedes Lehrbuch einem Gerüst, das noch ausgefüllt werden muß. Das hat solche Schwierigkeiten, daß auch die besten Lehrbücher vieles zu wünschen übrig lassen. Die einen sind zu oberflächlich, die anderen zu unklar, die dritten für Anfänger zu schwer. Daher bedarf jedes Lehrbuch einer Ergänzung. Diese wird ihm dadurch gegeben, daß man zu seinen Quellen zurückkehrt, d. h. zu den Werken, deren Inhalt das Lehrbuch nur kurz und summarisch wiedergibt. Damit soll nicht gesagt sein, daß man nun genau die gleichen Bücher studieren müsse, die der Verfasser des Lehrbuches benützt hat, — wer kann das wissen ? —, sondern daß man die einschlägige Literatur einsehen muß. Es kommen da nicht nur die Werke der großen Philosophen in Betracht, wie Platon, Aristoteles, Augustinus und Thomas, sondern alle Werke kleineren wie größeren Umfanges, die etwas zum besseren Verständnis einer Lehre beitragen können. Das aber kann zuweilen schon eine kleine Rezension.

Bei dieser Weiterbildung werden leider besonders zwei große Fehler gemacht, die schuld sind, daß viele, statt durch das Lesen anderer Philosophen ihr Wissen zu vertiefen und zu klären, nur verschwommene Vielwisser werden. Der erste Fehler liegt in einem Übersehen der vielen Bedeutungen, in denen derselbe philosophische Ausdruck genommen werden kann. Man rühmt der Scholastik nach, daß sie eine einheitliche

[1] Toccafondi E. T. O. P., La religiosità della filosofia e l'importanza del problema della conoscenza per l'affermazione dei valori religiosi, in Angelicum (Vol. XXV) 1948, 339 : « Possiamo dire che prima di Kant il metodo adoperato dai filosofi nell'occuparsi del problema della conoscenza, fu critico con un significato criteriologico e dialettico proprio dell'arte logica, applicata sopratutto alla metafisica. Significò cioè l'arte di discutere o la discussione basata su criteri infallibili di verità (o ritenuti tali), deducendo tutte le conseguenze di alcune premesse, interrogando o rispondendo, provando le asserzioni al martello della critica, ribattendo le opposizioni, mostrando gli errori, rimuovendo i dubbi, sgombrando la via alla scienza e all'indagine scientifica. »

Terminologie geschaffen habe, die das gegenseitige Verstehen ihrer Vertreter wesentlich erleichtere. Aber selbst die Scholastiker sind weit davon entfernt, ihre gemeinsamen Fachausdrücke immer im gleichen Sinne zu nehmen. Man vergleiche nur einmal ihre Begriffsbestimmungen miteinander. So nehmen nicht einmal die Anhänger der gleichen Schule die Begriffe « Idee » und « gegenständlicher Begriff » im gleichen Sinne. Welche Folgen das Übersehen solcher verschiedener Gebrauchsweisen desselben Wortes hat, braucht nicht eigens gesagt zu werden. Worte gleichen Schalen, die mit den verschiedensten Inhalten gefüllt werden können. So spricht auch Spinoza von einem Gott, aber sein Gott ist die Welt ; andere reden von einer Vorsehung, meinen aber damit ein dunkles Fatum. Daher ist es für jeden, der nach dem Studium eines Lehrbuches sein Wissen durch das Lesen anderer Bücher erweitern und vervollkommnen will, die erste Aufgabe, zuzusehen, wie die ihm schon bekannten philosophischen Ausdrücke von dem Philosophen, den er gerade vor sich hat, genommen werden. Sonst macht ihn das Lesen anderer Bücher nur verwirrt. In den scholastischen Lehrbüchern besteht der löbliche Brauch, daß die in einem Beweise verwendeten Begriffe erst erklärt werden. In nichtscholastischen Büchern und Abhandlungen fehlt diese Begriffsbestimmung leider sehr oft, und muß daher der Sinn mancher Worte aus ihrem wiederholten Gebrauch mühsam erschlossen werden. Ein gutes Beispiel für das Gesagte ist der Gebrauch des Wortes « Existenz » in der neuesten Philosophie.

Der andere Fehler beim Streben nach Weiterbildung liegt darin, daß neue Fragen und Erkenntnisse nicht an der richtigen Stelle des bereits Gewußten eingereiht werden. Wir sagten im vorausgehenden, daß in keiner anderen Wissenschaft die Probleme so eng und untrennbar zusammenhängen wie in der Philosophie. Aber das ist nicht so zu verstehen, als ob nun alle Fragen einander gleichnahe seien. Wie im Menschen Herz und Kopf so voneinander abhängen, daß das Herz nicht ohne den Kopf, und dieser nicht ohne das Herz funktionieren kann, und doch andere Organe dem Herzen näher sind als der Kopf, so liegen auch zwischen den Hauptproblemen der Philosophie viele andere von untergeordneter Bedeutung, die aber deswegen nicht vernachlässigt werden dürfen. Leider gibt es nicht nur Sammler seltener und schöner Steine, sondern auch Sammler schöner philosophischer Ideen. Aber wie man mit einer reichen Steinsammlung noch kein Haus bauen kann, so reichen auch die schönsten Ideen nicht hin, um ein philosophisches System zu bilden. Neues Wissen mit altem organisch

verbinden ist eine wahre Kunst. Schon im Aufsuchen der Stelle, an der eine neue Erkenntnis am besten eingereiht wird, steckt ein gutes Stück selbständiger geistiger Arbeit. Auch dabei kann ein Lehrbuch gute Dienste leisten. Denn jedes Lehrbuch hat außer einer Inhaltsangabe, aus der man einen Überblick über seine Anlage und die in ihm behandelten Fragen gewinnen kann, auch ein Sachverzeichnis, in dem der Inhalt unter die wichtigsten Fachausdrücke zusammengefaßt ist; und mittels ihrer kann man leicht alle Stellen im Buche finden, an denen von der gleichen Sache die Rede ist, z. B. von Seele, Substanz, Sittlichkeit und Recht. Diese Fachausdrücke sind die ersten Ordnungsprinzipien neuer Erkenntnisse. In einem jeden einigermaßen brauchbaren Sachverzeichnis sind auch schon die wichtigsten Unterabteilungen angegeben, so daß mit Hilfe der Inhaltsangabe leicht wieder alle im Lehrbuch behandelten Fragen in die Erinnerung zurückgerufen werden können. Sind die Ergänzungen nur von geringem Umfang, dann genügt ein Zettelkasten, dessen Inhalt nach den Nummern des benützten Lehrbuches geordnet ist. Für längere Ausführungen neuer Erkenntnisse empfiehlt es sich, Mappen anzulegen, in denen aber auch eine gewisse Ordnung einzuhalten ist. Eine Möglichkeit besteht z. B. darin, daß man die einzelnen Beiträge einer jeden Mappe mit Zahlen versieht und mittels eines Erinnerungswortes in seinen Zettelkasten einordnet. Auf diese Weise scheint mir in der Philosophie Goethes Mahnung befolgt zu werden:

« Was du ererbt von deinen Vätern hast,
erwirb es, um es zu besitzen. »

Das völkerrechtliche Postulat des Papstes

Von Arthur Fridolin UTZ O. P.

I. Das Problem

Seit Kriegsende hat sich namentlich im deutschen Rechtsdenken eine starke Rückbesinnung auf die naturrechtlichen Fundamente vollzogen [1]. Allerdings wurde dabei der Begriff des Naturrechts bisweilen ins Unkenntliche verzerrt, so daß es z. B. bei W. G. BECKERS [2] zu einer formalen Kategorie im neukantianischen Sinne wird. Die christlichen Denker und mit ihnen alle, welche unser Erkenntnisvermögen hinsichtlich der realen menschlichen Natur verteidigen, können sich das Naturrecht ohne inhaltliche Gefülltheit nicht vorstellen. Dennoch gehen sie bei der konkreten Bestimmung dessen, was dem Naturrecht « gemäß » sein soll, weit auseinander, so daß angesichts des Chaos der Meinungen die Flucht in die leere Kategorie der Gerechtigkeit als eine wissenschaftlich sauberere Stellungnahme erscheinen mag. Der Positivist hat in etwa recht, wenn er die faktische Geltung im Recht stark hervorhebt (unrecht allerdings, sofern er nur sie anerkennt), denn soviel ist jedenfalls wahr, daß das Recht in letzter Entscheidung immer ein konkreter, und im Grunde auch faktisch durchführbarer Normbestand sein muß, so sehr allgemein gültige Normen mitbestimmend sein mögen. Das richtige wirksame Recht im konkreten Falle zu finden, bildet eine sozusagen übermenschliche Anforderung an den menschlichen Geist sowohl im staatlichen wie auch im internationalen Leben. So sehr gerade im

[1] Die reichhaltige Literatur ist von TH. WÜRTENBERGER, « Wege zum Naturrecht in Deutschland 1946-1948 », im Arch. f. Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 38 (1949/50) 98-138, besprochen. Mit dem Urteil des Verfassers möchte ich meines allerdings nicht identifizieren.

[2] Arch. f. ziv. Praxis, Bd. 150, 1948.

Völkerrecht der Rückgriff auf das überzeitliche und überräumliche Naturrecht geboten ist, so führt gerade hier die Diskussion ins Uferlose, weil jede Autorität zur rechtskräftigen « richtigen » Entscheidung fehlt. A. VONLANTHEN hat am Schluß seines Werkes über « die völkerrechtliche Selbstbehauptung des Staates » [1] darauf hingewiesen, daß alle Pläne zur Konstituierung einer völkergemeinschaftlichen Wirklichkeit deswegen gescheitert sind, weil die entsprechende Autorität fehlte. « Auch scheint hier alle rein politische Autorität nicht mehr jene Kraft entfalten zu können, wie in der staatlichen Gemeinschaft und mit ihrer Leistungsfähigkeit gewissermaßen zu versagen. » [2] Wo also Hilfe suchen ? « Ob wohl nicht eine spirituelle Macht die gegebene völkergemeinschaftliche Autorität wäre ? » [3] Diese geistige Autorität kann nach der Meinung VONLANTHENS nur das Papsttum sein : « Diese mit göttlicher Autorität ausgestattete Geistesmacht scheint wohl berufen zu sein. Aber die Völker haben sie nicht auserwählt. Und dieses gehört zum Verhängnis und zur Tragik der Völker dieser Erde. » [4]

Unabhängig von dem soeben genannten Autor hat nun kürzlich F. A. v. d. HEYDTE das Problem in neuer Form wieder aufgegriffen [5]. Auch er unterstreicht die Bedeutung des Papstes « als Gewissen der Völkerrechtsgemeinschaft : Das heißt : Lebende Verbindung zwischen der sittlichen Idee des Völkerrechts, die hinter und über jeder positiven Norm steht, einerseits, und der Staatenpraxis, die die Völkerrechtsordnung verwirklichen soll, anderseits. » [6] Auf Grund der Entwicklung, welche das moderne Völkerrecht durchgemacht hat, nämlich durch seine Wegbewegung von der rein territorialen und staatlichen Sicht zur Anerkennung der Bedeutung des Volkes und des Individuums und selbst der sittlichen Idee innerhalb des Völkerrechts, sieht v. d. HEYDTE keine Schwierigkeit mehr, daß der Papst auf Grund seiner Eigenschaft als Gewissen der Völker Subjekt des Völkerrechts sei. Und zwar sei der Papst nicht etwa streng unter dem Gesichtspunkt des Oberhauptes der universalen katholischen Kirche Subjekt des Völkerrechts, er sei es vielmehr nur als dessen Organ. Seine Stellung als Völkerrechtssubjekt sei also die notwendige Folge der Funktion, die ihm in der Gemeinschaft der Völker zukomme [7]. « Völkerrechtsorgan » bedeutet dabei nach

[1] Freiburg/Schw., 1944.
[2] A. a. O. 455.
[3] A. a. O.
[4] A. a. O.
[5] Die Stellung und Funktion des Heiligen Stuhles im heutigen Völkerrecht, in : Österr. Zeitschr. f. öffentl. Recht, Bd. II, 572-586.
[6] A. a. O. 581.
[7] A. a. O. 584.

v. d. Heydte « ein Werkzeug und Mittel, durch das das Völkerrecht entsteht, eine bestimmte Gestalt bekommt, sich durchsetzt ; ein Werkzeug und ein Mittel, das zum Werden des Völkerrechts, zu seiner Entwicklung und zu seiner Verwirklichung in der Praxis der Staaten und im Leben der Völker irgendwie unmittelbar beiträgt. Organ bedeutet handelnde Einheit : Auch zum Begriff des Völkerrechtsorgans gehört als wesentliches Kennzeichen ein bestimmtes *Handeln*, durch das Völkerrecht entsteht, sich verändert oder durchgesetzt wird. »[1]

Damit wäre natürlich die Entwicklung des Völkerrechts um einen großen Schritt weitergebracht, denn es wäre der Weg geöffnet, daß nicht etwa nur der Heilige Stuhl als Völkerrechtsorgan Subjekt des Völkerrechts wäre, sondern im gleichen Sinne auch alle andern internationalen Interpreten völkerrechtlicher Belange. So wäre es also durchaus möglich, « daß im Lauf einer künftigen Entwicklung des Völkerrechts auch die Ökumene der protestantischen Kirchen im Völkerrecht eine ähnliche Organeigenschaft erhält wie der Heilige Stuhl : Allerdings sind bisher kaum Anzeichen für eine solche Entwicklung vorhanden. »[2]

Schon G. Radbruch hat diese Möglichkeit gesehen und als Verwirklichung gewünscht, allerdings nicht von dem Gesichtspunkt her, daß ein « Organ des Völkerrechts » dadurch, daß es Organ ist, zum Subjekt des Völkerrechts wird, sondern einfach aus der schlichten Überlegung, daß ein Vertreter einer internationalen Organisation oder geistigen Macht unmittelbares Subjekt des Völkerrechts sei : « Der Papst tritt aus seiner Nation heraus, um Vater der gesamten katholischen Christenheit zu sein. Seine Souveränität darf nicht, wie es meist in der Völkerrechtsgemeinschaft geschieht, als eine nur geschichtliche Anomalie gewertet werden, sie muß vielmehr zum Ausgangspunkt völkerrechtlicher Neubildungen gemacht werden. Nicht nur die christliche Religion, auch andere internationale geistige Mächte, die Wissenschaft, die Kunst, das Recht, müßten souveräne Spitzenorganisationen erhalten, mit denen sie in die internationale Welt hineinragen. In solchen Vertretungen internationaler geistiger Mächte wird sich ein Stab von Menschen bilden, die nicht mehr in ihre Nation eingeschlossen sind, sondern sich ausschließlich im Dienst der ganzen Menschheit wissen. »[3]

[1] A. a. O. 581. [2] A. a. O. 585.

[3] Die Erneuerung des Rechts, in : Die Wandlung, II (1947) 13 f. Vgl. dieselbe Auffassung in G. Radbruchs « Vorschule der Rechtsphilosophie », Heidelberg 1948, 105.

II. Klärung der Begriffe im Sinne des Naturrechtes [1]

Bevor wir auf die verwickelte Frage eingehen können, sind zunächst einige Begriffe klarzulegen. Die Völkerrechtslehre unterscheidet im allgemeinen folgende Begriffe: 1. Mitgliedschaft oder völkerrechtssetzendes Organ, eigentliches Völkerrechtssubjekt, 2. Rechtsfähigkeit im Sinne des Völkerrechts, d. h. Träger von Rechten und Pflichten im völkerrechtlichen Sinne, 3. Geschäfts- und Deliktfähigkeit, d. h. die Fähigkeit, sich selbständig zu berechtigen oder zu verpflichten oder für rechtswidrige Handlungen verantwortlich zu machen [2]. Als eigentliche Völkerrechtssubjekte wurden bisher nur die Staaten und als Vertreter

[1] Unter Naturrecht, nach welchem das positive Völkerrecht sich zu orientieren hat, verstehen wir jenes Recht, das sich aus der *natura humana* als zwar allgemeines, aber doch inhaltlich bestimmtes Rechtspostulat, um einen Ausdruck Guggenheims (Lehrbuch des Völkerrechts, Bd. I, Basel 1948, 14) zu gebrauchen, als « politisches Postulat » ergibt, allerdings als politisches-rechtliches Postulat, welches seine naturhafte Wesensgestalt behält, auch wenn es in der positiven Völkerrechtsordnung formuliert wird. Vgl. hierzu die Enz. *Summi pontificatus* Pius' XII., Ed. Chevalier - Marmy (Freiburg/Schw. 1944), Nr. 1023 f. Nach Guggenheims Positivismus Kelsenscher Prägung wird eine anderswoher als aus dem positiven Völkerrecht entnommene Entscheidung eines internationalen Gerichtshofes durch die Tatsache des Entscheides mit völkerrechtlicher Bewandtnis ausgestattet, also als Völkerrecht erst erzeugt. Eine andere als die positive Ordnung anerkennt der Positivist nicht als Recht. Wenn wir unsern Standpunkt als naturrechtlich bezeichnen, so ergäbe sich allerdings eigentlich die Notwendigkeit, diesen Standpunkt näherhin zu umschreiben. Der Begriff « Naturrecht » bezeichnet durchaus keinen eindeutig bestimmten Standort. Stark verschwommen, von der Naturrechtslehre z. B. der Scholastik weit entfernt: Nic. Politis, La morale internationale, Neuchâtel 1943. Politis, selbst ohne Zweifel von hohem ethischen Wollen beseelt, spricht hier doch einem ethischen Evolutionismus das Wort. Der aus der Enz. *Summi Pontificatus* zitierte Text, den er seinem Buch als Motto voranstellt, wird damit seines eigentlichen Sinnes entkleidet. Übrigens ist die Unklarheit bereits grundgelegt in seiner früheren Schrift « Les nouvelles tendances du droit international » (Paris, 1927). — Zum Thema « Naturrecht und Völkerrecht » vgl. auch L. Le Fur, La théorie du Droit naturel depuis le 17e siècle et la doctrine moderne, Recueil des cours de l'Académie de Droit international 1927, 3e vol., 263 ff. A. Baumgarten, Das Wesen des Völkerrechts, Zeitschr. f. Schweizerisches Recht, 1928, 66 ff. E. Brunner, Gerechtigkeit, Zürich 1943, 268 ff. Das Naturrecht als reine Hypothese zum vorläufigen Ersatz noch nicht formulierter Völkerrechtsregeln bei M. Huber, Beiträge zur Erkenntnis der soziologischen Grundlagen des Völkerrechts und der Staatengesellschaft, Jahrb. d. Öffentl. Rechts, 1910, 81. Geschichtliches zum Thema « Naturrecht und Völkerrecht » vgl. bei L. Oppenheim, International Law, 6. Aufl., hrg. von H. Lauterpacht, Bd. 1, 1947, 80 ff.

[2] Vgl. H. J. Held im Art. « Völkerrecht », Staatslexikon der Görresges., Bd. 5, Freiburg i. Br. 1932, 923 f.

der katholischen Kirche der Papst anerkannt. Dagegen hat sich der Gedanke durchgerungen, daß das Individuum im völkerrechtlichen Sinne unbedingt Träger von Rechten und Pflichten sei. Auf diesem Gedanken beruhte die Strafe von Kriegsverbrechern nach dem zweiten Weltkrieg. Die Rechtsfähigkeit ist dem Einzelmensch naturgemäß zuzusprechen, weil, wie H. J. HELD[1] richtig hervorhebt, der einzelne nicht nur Staatsunterworfener, sondern auch Staatsverwirklicher ist. Aber dies ist eigentlich nicht einmal der wesentliche Grund, warum der einzelne Mensch Träger von Rechten und Pflichten im völkerrechtlichen Sinn zu sein hat. Denn das Völkerrecht soll, vom Naturrecht her gesehen, nicht etwa nur ein Vertragsrecht unter Staaten sein, soll nicht nur das Zusammenleben der Staaten regeln, eine Aufgabe, wodurch zwar, wie gesagt, auch die Staatsverwirklicher (Volk, Individuum) in die völkerrechtliche Ordnung hineinragen, sondern soll auch ein Recht zur Verteidigung der Menschenrechte aller, d. h. ein Recht sein, in welchem der einzelne Staatsbürger über die Grenzen seines Staates hinweg als Mensch sich wiederfindet. Damit wird keineswegs die Funktion des Völkerrechts im Dienste der Existenzrechte der Staaten irgendwie ausgeschaltet. Erst recht wird das Völkerrecht nicht zu einem internationalen Privatrecht degradiert. Es geht nämlich, wenn wir im Zusammenhang mit dem Völkerrecht von den Menschenrechten sprechen, gar nicht um die private Seite dieser Urrechte, sondern um die jedem Individuum als Menschenrecht zustehende soziale und politische Funktion, und zwar nicht nur im Bezirk des einzelnen Staates, sondern auch darüber hinaus und außerhalb davon im völkerrechtlichen Raum. Solange nicht über die staatlichen Regierungen hinweg der Rückgriff auf den Urträger aller Menschenrechte, nämlich den Einzelmenschen, möglich ist, kann an eine wirksame Verwirklichung des innersten Kernes eines wahren, am Naturrecht orientierten Völkerrechts nicht gedacht werden. Die Menschenrechtserklärungen der ONU bilden immerhin einen Lichtpunkt auf dem Wege zu einem wahrhaft « menschlichen » Völkerrecht.

Wie steht es aber bei solcher grundsätzlicher Sicht der Rechte und Pflichten im völkerrechtlichen Sinne um die eigentliche Mitgliedschaft des einzelnen, d. h. um seine Bewandtnis als rechtssetzendes Organ ?

Wir können darauf nur antworten, daß der Einzelmensch genau so,

[1] Das Fundamentalproblem der Wissenschaft vom Staate, Zeitschr. f. öffentl. Recht VII, 251 ff.

wie er Staatsverwirklicher ist, auch Verwirklicher einer allgemeinen Menschheitsidee und eines allgemeinen Menschheitsrechtes ist (selbstredend unter Voraussetzung seiner Geschäftsfähigkeit, ein Minderjähriger kann selbstredend nicht rechtssetzendes Organ sein). Die Analogie, daß der Einzelmensch sich zum Staat wie der Staat zum Völkerrecht verhalte, wird leicht mißdeutet. Der Einzelmensch ist nicht seiner totalen Rechtssphäre nach Mitglied des Staates. Anders ausgedrückt: Der Staat schließt die Rechtsbildung für den Einzelmenschen nicht ab. Er schafft kein Recht in letzter und ausschließlicher Weise. Naturrechtlich steht der Einzelmensch sogar mehr auf dem Boden des allgemeinen Völkerrechts als auf dem des einzelnen Staates. Alle Naturrechtsfragen weisen zunächst in den Raum der *natura humana*, der *humanitas*, also in die Weltgemeinschaft [1]. Es sei damit nicht etwa einem utopischen Internationalismus oder Weltenstaat das Wort geredet.

Nur deswegen, weil bereits der Einzelmensch mit all seinen naturrechtlichen Belangen, der Existenz, der Kultur und Bildung, der Religion etc. im Raum der Menschheit steht, ist dem organisierten Menschen, also einer internationalen Organisation die Mitgliedschaft im völkerrechtlichen Sinne zuzugestehen, d. h. der Mensch, jeder Mensch, ist auf Grund seines Wesens befähigt, Völkerrecht zu gestalten, also Völkerrechtssubjekt zu werden. Der Organisation steht sie deswegen zu, weil sie praktischer und faktischer Ausdruck der Mehrheit der — im naturrechtlichen Sinne — ursprünglichen Mitglieder ist. Je umfangreicher eine internationale Gemeinschaft ist, um so stärker wird darum auch ihre Einflußkraft im Völkerrecht zu bewerten sein, je « umfangreicher », nicht im machtmäßigen Sinne, sondern im Sinne der Vertretung der freien personalen Anliegen der Vielen. Das heikle moralisch-rechtliche Problem, das sich an den Begriff der zahlenmäßigen Mehrheit knüpft, sei für hier beiseite gelassen.

Damit ist zugleich die Frage nach dem naturrechtlichen (d. h. vom Naturrecht her positivrechtlich postulierbaren) « Organ » des Völkerrechtes gelöst, sofern man unter Organ das völkerrechtsschaffende Subjekt versteht. Alle Rechtschaffung geht zurück zum ursprünglichen Rechtsurheber, dem Menschen, der selbstredend seinerseits seine rechtschaffende Kraft von Gott erhalten hat, worüber hier nicht diskutiert werden soll. Es ist aber wichtig, zu sehen, daß das Naturrecht in seiner

[1] Vgl. A. F. Utz, Das Recht auf Arbeit, Arch. f. Rechts- und Sozialphilosophie, XXXVIII (1949/50) 360 f.

Erzeugung vom Menschen, näherhin von der natürlichen praktischen Vernunft ausgeht, und zwar hier wiederum: vom Menschen überhaupt, d. h. von jedem Menschen, sofern er den naturhaften Akt der praktischen Vernunft zu setzen imstande ist. Es gibt keine in die Welt geborene Sonderautorität des Naturrechts. Auf diesen Gedanken weiter einzugehen, ist hier nicht der Ort. Wer ihm nicht zu folgen vermag, überdenke folgendes: Es gäbe kein natürliches Widerstandsrecht, wäre nicht der Ersterzeuger des Rechts der Mensch überhaupt.

Es sei nur am Rande bemerkt, daß der Ausdruck rechtsschaffendes « Organ » für ein Völkerrechtssubjekt etwas mißverständlich klingt, weil derjenige, der Mitglied des Völkerrechtes ist, nicht etwa nur eine Organfunktion ausübt, sondern als prinzipale Mitursache in der Schaffung des Völkerrechts wirkt.

Will man den Begriff des Organs in seinem eigentlichen Sinne als Werkzeug anwenden, so wird man ihn jenen von VERDROSS[1] unterschiedenen Gruppen, d. h. jenen positivvölkerrechtlichen Institutionen oder Kommissionen zuteilen, welche im Auftrage der völkerrechtlichen Subjekte irgendeine Aufgabe erfüllen, sei es mit vollständiger Zuständigkeit (jedoch stets im Auftrage, darum als Organ im strengen Sinne), oder mit beschränkter Zuständigkeit, oder auch mit kontrollierender, überwachender Kompetenz. Der Begriff Organ läßt sich aber weiterhin — immer noch in der eigentlichen Bedeutung des Organs — jenen Organisationen oder Einzelpersonen zuteilen, welche durch ihre beratende Funktion ein Einflußrecht moralischer Qualität besitzen. In diesem Sinne scheint V. D. HEYDTE die Organschaft des Papstes aufzufassen. Es handelt sich aber dabei nur um ein Recht, angehört zu werden, also um ein Recht, das mit der rechtsetzenden Kraft des Völkerrechtssubjektes wenig mehr zu tun hat.

III. Der Papst als Subjekt des Völkerrechts

In welcher Beziehung steht nun der Papst zum Völkerrecht? Diese Frage kann nur mit einer grundsätzlichen, in der Diskussion von katholischer Seite zu wenig beachteten Unterscheidung beantwortet werden. Zunächst ist die Klärung auf dem Boden des katholischen Glaubens unabdingbare Notwendigkeit, d. h. es ist die *theologische* Frage abzuklären, unter welchem Gesichtspunkt dem Papst im Heilsplan

[1] Völkerrecht. Berlin 1937, 100 ff.

Gottes die Stellung als Völkerrechtssubjekt zusteht und ob er im eigentlichen Sinne Organ der Völkerrechtsgemeinschaft sein kann. Die theologische Folgerung läßt sich allerdings in der heutigen völkerrechtlichen Situation nicht in allen Teilen urgieren, sie ist darum immer noch sehr spekulativ, so eminent praktisch sie *an sich* sein mag. Es wird deshalb eine andere, nämlich die rein rechts*philosophische* Betrachtung notwendig, der die Aufgabe zufällt, die rechtliche Stellung des Papstes zu untersuchen, die ihm im Raum der tatsächlichen Welt als naturrechtliches Postulat zusteht, sofern er gemäß kirchlicher Verfassung das geistige Oberhaupt aller mit und unter ihm geeinten katholischen Christen der Welt ist.

1. Theologische Betrachtung

Die Kirche, die in allen Dimensionen des Lebens, räumlich, zeitlich, wie auch hinsichtlich der Völker und Einzelmenschen eine göttliche Mission erfüllt, besitzt im Papst ihr von Christus bestelltes Oberhaupt, und zwar in der Weise, daß dem Papst unbedingt eine monarchische Stellung zukommt. Seit dem Vaticanum steht außerhalb jeder theologischen Diskussion, daß der Papst volle Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche hat [1]. Das will besagen, daß er alle Rechte besitzt, um die in Wahrheit und Gnade erlöste Christenheit zu leiten. Diese Rechte stehen ihm nicht etwa nur im Verein mit den Bischöfen zu, sondern als Einzelperson, eben als Papst. Als Interpret der Offenbarung, die in sich jegliche natürliche Wahrheit moralischer und erst recht religiöser Art einschließt, ist er auch der Interpret des Naturrechtes. Um dies einzusehen, bedarf es allerdings der klaren Erkenntnis, daß das Naturrecht sittliche Bewandtnis besitzt, weil in der Norm jeder menschlichen Handlung wesentlich beschlossen, nämlich der *natura humana*. Darum stimmt es unbedingt, daß der Papst ein Organ auch im Bereich des Völkerrechtes ist, denn der Grundstock des Völkerrechtes ist und bleibt naturrechtlicher Art, so sehr der naturrechtliche Anteil stets nur das Antlitz eines « politischen » Postulates haben und seine effektive Kraft erst aus der positiven Satzung erhalten mag.

Es ist aber wohl darauf zu achten, in welcher Hand der Papst ein Organ sei. Er ist Organ nicht des Völkerrechts, vor allem nicht — unter theologischem Gesichtspunkt — des positiven Völkerrechts, sondern ein Organ *Gottes* im Dienste des Heilsplanes, im Dienste der

[1] Vgl. DENZINGER, 1831.

Offenbarung, worin als natürliche Grundlage auch das Naturrecht und der naturrechtliche Anteil des Völkerrechtes beschlossen ist. Theologisch betrachtet ist daher der Papst auf jeden Fall schon auf Grund seiner Funktion als unfehlbares Organ Gottes (!) in erhabenster Weise *Subjekt* des Völkerrechtes[1]. Für diese Rechtssubjektivität ist der Ausdruck « völkerrechtssetzendes Organ » völlig irreführend, der andere « völkerrechtliches Organ » oder « Organ der Völkerrechtsgemeinschaft » von Grund auf falsch, weil eben der Papst (theologisch betrachtet) als Organ nicht von der Völkerrechtsgemeinschaft deklariert oder gar bestellt wird, sondern einzig und allein von Gott. Die Organfunktion des Papstes steht also wesentlich v o r bzw. ü b e r der Völkerrechtsgemeinschaft. Damit ist durchaus nicht behauptet, es sei dem Papst die Macht über das Völkerrecht in die Hand gelegt, wohl aber ist damit ausgesprochen, daß er die göttlich beglaubigte Person ist, welcher die Obhut über die Reinerhaltung des Völkerrechts von allen willkürlichen Verzerrungen anvertraut ist. Aus dieser göttlichen Organfunktion, die völlig unabhängig ist von der demokratischen Anerkennung durch die Christenheit, folgt die Souveränität des Papstes, um die soviel gestritten worden ist. Seine Souveränität ergibt sich also unter theologischem Betracht nicht daraus, daß er etwa Träger der souveränen Rechte eines von staatlicher Macht unabhängigen Gesellschaftsgebildes ist, sondern ist unmittelbar in seiner persönlichen Sendung und Bestellung v o r der Gemeinschaft gegeben. Der Glaube der katholisch Christgläubigen an die Offenbarung wird durch die Unterwerfung unter die Lehrgewalt des Papstes wesentlich bedingt.

Theologisch gesehen kommt darum der katholischen Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen nur eine mittelbare Völkerrechtssubjektivität zu, insofern sie nämlich in wesentlicher Abhängigkeit vom Papste steht. Anders allerdings verhält es sich, sofern man auf die philosophisch-naturrechtliche Betrachtung umschaltet, wovon nun die Rede sein soll.

2. Philosophisch-naturrechtliche Betrachtung

Die reine Philosophie weiß von einem unfehlbaren, göttlich bestellten Lehramt nichts. Ihr gilt als erste und letzte « Autorität » die Evidenz

[1] Es sei — wohl zum Überfluß — hervorgehoben, daß mit der kategorischen Äußerung, der Papst sei Völkerrechtssubjekt, nicht etwa der faktische Bestand des positiven Völkerrechts gemeint ist, sondern daß es sich hier vielmehr um den vor jeder gewohnheitsmäßigen oder ausdrücklichen Anerkennung durch das positive Völkerrecht s a c h berechtigten Anspruch oder sachberechtigtes Postulat handelt.

der menschlichen Vernunft. Der Papst als Organ Gottes zur Reinerhaltung und sachgerechten Entwicklung des Völkerrechts scheidet darum für die philosophische Betrachtung aus.

Welche Möglichkeiten bestehen aber nun für den Papst, die Völkerrechtssubjektivität für sich in Anspruch zu nehmen ? Die Antwort auf diese Frage ist im Grunde durch das gegeben, was bereits über die naturrechtliche Völkerrechtssubjektivität gesagt worden ist.

Glücklicherweise ist die Theorie überholt, welche nur staatlich unabhängige Territorialverbände unter die Mitglieder des Völkerrechts einbezogen hat. Und ebenso glücklicherweise ist die Theorie, wonach das Volk gleichfalls unmittelbares Subjekt des Völkerrechtes ist, weiterfortgeschritten zur Anerkennung des Einzelmenschen als staatsbildendem, und — mehr als das — als kulturbildendem, Menschenwerte formendem Wesen, ja als Träger personaler Menschenrechte, dem zumindest die Subjektivität von Rechten und Pflichten im Völkerraum zugesprochen zu werden verdient. Von hier aus ist es nur noch ein kurzer Schritt zur vollen Anerkennung der völkerrechtlichen Subjektivität des Einzelmenschen im Sinne der eigentlichen Mitgliedschaft unter denen, die Völkerrecht schaffen. Nicht zwar als ob der Einzelne um seiner individuellen Menschenrechte willen zur Mitgliedschaft berufen wäre. Sondern es geht um die organisierte Mitgliedschaft im Namen und für die vielen Einzelnen, ohne daß dabei der Weg über die staatliche Organisation gesucht werden müßte. Die Menschenrechte, welche es auch immer seien, wirtschaftliche, kulturelle etc., sind völkerrechtlich unmittelbar relevant. Da unter diesen Menschenrechten auch das freie Organisationsrecht steht, ist auch der *irgendwie* organisierte Mensch Völkerrechtssubjekt, ohne der staatlichen Vermittlung zu bedürfen. Auch der religiös organisierte Mensch besitzt diese Rechte, übrigens zunächst ganz abgesehen davon, ob es sich um eine internationale oder nationale Organisation handelt. Daß der internationalen Organisation praktisch, d. h. positivrechtlich das größere Gewicht im Völkerraum zuzusprechen ist, wurde bereits erwähnt.

Die Gemeinschaft der katholischen im Papst geeinten Christen hat nun seit ihrer Gründung ihre gesellschaftsaufbauende Kraft bewährt. Doch ganz abgesehen davon steht die katholische Kirche de facto da als eine übernationale Religionsgemeinschaft, die ihre Existenzberechtigung nicht etwa einzig aus einer für die nichtgläubige Welt unkontrollierbaren göttlichen Sendung, sondern auch aus dem jedem Menschen zuzubilligenden Menschenrecht der Gewissens-, Religions- und Organisations-

freiheit ableitet. Sie kann darum mit dem naturbegründeten Postulat der Völkerrechtssubjektivität auftreten. Und da nun diese Gemeinschaft aller Welt gegenüber durch ihre Verfassung feierlich bekundet, daß sie den Papst als den Vertreter und Verteidiger ihrer sämtlichen Rechte ansieht, kommt dem Papst als dem Oberhaupt der katholischen Kirche ebenfalls das Recht der Völkerrechtssubjektivität zu. Ob nun der Papst Souverän eines staatlichen Gebildes ist oder nicht, ist also völlig belanglos [1]. Wer übrigens sich einmal grundsätzlich vom Gedanken gelöst hat, als ob nur die in staatlicher Abgeschlossenheit begründete Souveränität die Brücke zur Idee der Völkerrechtssubjektivität bilden könne [2], wird den naturrechtlichen Weg zur Anerkennung wahrer Völkerrechtssubjektivität des Papstes als des Oberhauptes der internationalen katholischen Kirche leicht finden. Übrigens hat der Heilige Stuhl trotz mancher Dekadenzen durch alle Jahrhunderte hindurch bewiesen, daß er als Souverän der Kirche zu fungieren fähig ist und diese seine Funktion auch zum Segen der Völker auszuüben vermag [3].

[1] Wenn der Papst Vertreter eines Staates ist (tatsächlich ist er es wieder seit dem Lateranvertrag), ist diese Völkerrechtssubjektivität klar von der zu unterscheiden, die ihm als Oberhaupt der katholischen Kirche zukommt. Das heutige Völkerrecht anerkennt tatsächlich diese doppelte Völkerrechtssubjektivität. Vgl. v. d. Heydte : « Der Staat der Vatikanstadt und der Heilige Stuhl sind *beide* Völkerrechtssubjekte ; sie sind jedoch trotz der zwischen ihnen bestehenden Personalunion als Völkerrechtssubjekte — hinsichtlich ihrer Stellung und Funktion im Völkerrecht — streng voneinander zu scheiden. Daran ändert auch die geschichtliche Tatsache nichts, daß der Staat der Vatikanstadt um des Heiligen Stuhles willen geschaffen worden ist und daß er um dieser Personalunion willen besteht » (a. a. O. 572).

[2] Die langsame Anbahnung zu einem neuen, beschränkten Begriff der Souveränität ist bereits im Gange. Vgl. z. B. N. Politis, Le problème des limitations de la Souveraineté et la théorie de l'abus des droits dans les rapports internationaux. Académie de Droit international. Recueil des cours 1925, I, vol. 6, Paris 1926, 1-131. Politis kämpft mit Eifer gegen die Auffassung, daß die Souveränität der Staaten wesentliche Basis in der Bildung eines Völkerrechtes sei. Seine Begründungen liegen hauptsächlich auf dem Gebiet der Wirtschaft, in welcher der Staat seine absolute Kompetenz mehr und mehr verliert. Treffend ist die Definition bei v. d. Heydte (a. a. O. 574) : « ‚Souveränität' bedeutet nichts anderes als das Nichtunterworfensein unter eine andere Rechtsordnung als einzig die des Völkerrechts, also vor allem Nichtunterworfensein unter irgendwelche staatliche Normen ; ‚Souveränität' heißt nur ‚Völkerrechtsunmittelbarkeit'. » Vgl. auch U. Lampert (Die völkerrechtliche Stellung des Apostolischen Stuhles, Trier 1916, 25 f.) : « Souverän ist, wer im Besitze eines niemanden unterworfenen, obersten Regierungsrechtes sich befindet. Ob diese Machtfülle weltlicher oder geistlicher Natur sei, bleibt sich für den Souveränitätsbegriff gleich. »

[3] Vgl. G. Guyau, L'Eglise catholique et le droit des gens. Académie de droit international. Recueil des cours 1925, I, vol. 6, Paris 1926, 123-239. —

Es ist also festzuhalten : Sowohl die Kirche als rechtlich formierte Religionsgemeinschaft wie auch der Papst als ihr Oberhaupt sind wahre Völkerrechtssubjekte. Allerdings nicht ganz in demselben Sinne : Die Organisation der katholischen Kirche besteht verfassungsrechtlich (vom rein theologischen Bestand reden wir nun nicht) nicht ohne den Papst. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist darum rechtlich wesentlich geformt durch den Jurisdiktionsprimat. Die Völkerrechtssubjektivität der kirchlich organisierten Gläubigen ist deshalb eine mittelbare. Anderseits gewinnt aber dennoch die Gemeinschaft der katholischen Gläubigen unter anderem Gesichtspunkt unmittelbare Völkerrechtssubjektivität (als Postulat, vgl. Anmerk., S. 433), insofern man vom überstaatlichen individuellen Menschenrecht der Gewissens-, Religions- und Organisationsfreiheit ausgeht [1]. Unter diesem Betracht würden die katholischen Gläubigen unmittelbares Eingriffsrecht ins Völkerrecht gewinnen, wenn dem Papst — aus irgendwelchem imaginären Grunde — die Völkerrechtssubjektivität abgesprochen würde.

Für den Theologen ergibt sich allerdings eine gewisse Schwierigkeit, die positivrechtlich gleichgeordnete Stellung des Papstes innerhalb der Mitglieder des Völkerrechts anzuerkennen. Ist damit gesagt, daß der Papst sich wie andere internationale Organisationen oder die Staaten zur Teilfunktion herabläßt, wo er (wenigstens in grundsätzlichen Fragen, zu denen alle sittlich relevanten Entscheidungen gehören) niemals schweigen kann, niemals sich überstimmen lassen darf ? Bezüglich rein kontingenter Angelegenheiten besteht hierin selbstverständlich kein Problem.

Ein lächerliches Pamphlet gegen die Souveränität des Papstes bildet die schwache Erlanger Dissertation von W. Linden, Ist der Papst Souverän ?, Neuß a. Rh. 1898. Vgl. dagegen von J. Müller, Die völkerrechtliche Stellung des Papstes, Einsiedeln 1916. Allerdings fußt Müller mehr auf theologischen Gründen und übersieht in etwa die davon klar zu scheidende rein rechtsphilosophische Betrachtung.

[1] Den Gedanken rührt U. Lampert (Die völkerrechtliche Stellung des Apostolischen Stuhles, Trier 1916, 33) an, wenn er im Anschluß an den italienischen Völkerrechtslehrer Fiore die Völkerrechtssubjektivität der katholischen Kirche verteidigt, « weil sie auf Grund der Gewissensfreiheit sich selbständig gebildet und einen über alle Staaten hinausgehenden universalen Organismus mit zentraler Regierung aufweist und als eigenberechtigte Persönlichkeit dasteht ». Übrigens beruht zutiefst auf diesem naturrechtlichen Gedanken die Tatsache, daß die Kirche auch als übernatürlich begründete religiöse Gemeinschaft eine dem Staate rechtlich vergleichbare Wirklichkeit bleibt. U. Stutz (in : Holtzendorff-Kohler, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, V, 1914, 393) leugnet, gestützt auf Kaufmann (Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus, 1911, 153 ff.), völlig zu Unrecht, daß Kirche und Staat « kommensurable » Größen sind.

Es ist klar, daß der Papst auf seine theologische Sendung, Vertreter einer übernatürlich religiösen Gemeinschaft und Mahner der Völker im Sinne der Lehre Christi und des Naturrechts zu sein, niemals verzichten kann, auch wenn er faktisch mit seiner Stimme nicht durchdringt [1]. Dennoch wird er auf die ihm als Oberhaupt einer internationalen Religionsgemeinschaft vom Naturrecht zustehende Mitgliedschaft auf positivem Boden niemals verzichten, um wenigstens zu einem Teil die ihm göttlich zugesprochene Autorität rechtlich wirksam geltend machen zu können.

Aus demselben Grunde kann er die Organfunktion im eigentlichen Sinne übernehmen, auch wenn es sich um grundsätzliche Fragen handeln würde. Er könnte somit auch als « beratendes » Organ [2], selbst auch nur als Mitglied einer beratenden Organisation, eine positivrechtliche Funktion übernehmen. Allerdings wird er sich auch hier niemals zum Schweigen zwingen lassen können, wo es sich nicht um technische und kontingente Entscheidungen, sondern um naturrechtlich bedeutungsvolle Fragen handelt.

[1] Die theologische Tatsache, daß der Papst auf Grund seiner göttlichen Sendung jeden menschlichen Machtbereich überragt, führte zur sog. Privilegientheorie im kanonistischen Rechte, wonach die Konkordate keine den Vatikan bindenden Verpflichtungen auferlegen würden, sondern reine Privilegien seien, welche von der der staatlichen Ordnung übergeordneten kirchlichen Behörde einseitig erteilt werden und daher frei widerruflich seien (vgl. G. Renard, Art. « Concordats » in DThC III 727-729 ; U. Stutz, in : Holtzendorff-Kohler, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, V, 1914, 397, Anm. 3 ; U. Lampert, Kirche und Staat in der Schweiz, I 1929, 67 ff.). Die Theorie ist irrig und auch durch päpstliche Verlautbarungen widerlegt. Leo XIII. spricht in seinem Rundschreiben *Au milieu des sollicitudes* an die Bischöfe und den Klerus von Frankreich (16. II. 1892) ausdrücklich vom Konkordat als einem feierlichen « bilateralen » Vertrag zwischen Kirche und Staat. Vgl. außerdem Die Enz. *Immortale Dei* Leos XIII. vom 1. XI. 1885 und die Allokution Pius' X. vom 14. XI. 1904. Vgl. auch G. Renard, a. a. O.

[2] In diesem Sinne sieht v. d. Heydte (a. a. O.) die besondere Funktion des Papstes im heutigen Völkerrecht. Und zwar nimmt diese beratende Funktion seiner Ansicht nach einen verstärkten Charakter an, insofern der Papst als Mahner und Gewissen mit dem Recht auftritt, angehört zu werden. — Zur Ergänzung der literarischen Angaben möchte ich auf die mir trotz längerer Bemühungen erst jetzt zugänglich gewordene neuere Schrift von H. Brandweiner hinweisen : « Die christlichen Kirchen als souveräne Rechtsgemeinschaften » (Graz-Wien, o. J.).

Literarische Besprechungen

Dogmengeschichte

B. Altaner : Patrologie. Zweite erweiterte Auflage. — Freiburg i. Br., Herder. 1950. 429 SS.

Der ehemalige nützliche, aber bescheidene Grundriß der Patrologie von G. Rauschen hat sich dank der Tüchtigkeit des Breslauer nun emeritierten Würzburger Professors zu einem vorzüglichen Führer in das Gebiet der altchristlichen Literatur und zu einem zuverlässigen, geradezu unentbehrlichen bibliographischen Nachschlagewerk entwickelt.

Die vorliegende Neuauflage läßt die bewährte Einteilung weiterbestehen. Auch der Text ist im wesentlichen der gleiche geblieben ; doch wurde er an zahllosen Stellen dem Stand der heutigen Forschung angepaßt, durch Zusätze erweitert, mit 13 bis jetzt nicht genannten Autoren bereichert. Die Bibliographie, deren Güte bereits die erste Auflage wertvoll gestaltete, ist um mehr denn 2500 Hinweise vermehrt worden. Sämtliche für die Patrologie in Betracht kommende Sprachgebiete sind berücksichtigt worden. Der Verlag seinerseits wählte eine größere Schrift und noch klarere Disposition. Dadurch ist das Handbuch um fast 150 Seiten gewachsen.

Eine Empfehlung ist überflüssig, nachdem sich das Werk seit zwei Jahrzehnten durchgesetzt hat. Die französische, italienische, spanische und ungarische Übersetzung (z. T. mit nationalen Bereicherungen) sicherte bereits der ersten Auflage eine internationale Verbreitung. Eine englische und italienische Version der neuen Bearbeitung ist bereits in Vorbereitung.

Ein Vergleich mit der früheren Auflage, geschweige denn mit dem 1931 unter dem Namen Rauschen erschienenen Grundriß offenbart auf der ganzen Linie, nicht zuletzt auf dogmengeschichtlichem Gebiete eine persönliche, kritische Durchsicht des unermeßlichen Materials. Ähnlich dem großen Augustinus scheut sich der Verfasser nicht vor « Retractationes ». Sie lassen die folgende Auswahl von Randbemerkungen nicht unangebracht erscheinen.

Der Einleitungsparagraph « Die neuere Literatur zur Vätergeschichte und Väterlehre » erhielt als neue Gebiete Rhetorik und Stilkritik, Archäologie und christliche Kunst, Liturgiegeschichtliches, Heiligen- und Reliquienverehrung. Da es sich bei diesen und den übrigen berücksichtigten Sondergebieten immerhin um eine Auswahl handelt, wäre vorteilhaft jeweils die beste Fachbibliographie gleich beigefügt worden. Der Anfänger vor allem hätte sich dann schnell für eine Vervollständigung zurechtgefunden. Vgl.

beispielsweise die umfangreichen bibliographischen Einführungen in das Studium der Philosophie von I. M. Bochenski, Bern 1948 ff. Unter den laufenden Bibliographien (S. 32) vermisse ich L'Année Philologique von J. Marouzeau. Dieses verarbeitet auch die christliche Antike, ermöglicht wegen der alphabetischen Anordnung der Autoren ein rasches Arbeiten und gibt in der Regel ein kurzes Inhaltsverzeichnis.

Betreffs der Didache vertrat der Verfasser früher die Ansicht, die ersten Kapitel des Schriftchens hingen von Barnabas ab. Er läßt sie nun glücklicherweise fallen, um als wahrscheinliche gemeinsame Quelle einen jüdischen Proselyten Katechismus anzunehmen (S. 38). Warum aber die Entstehung der Didache immer noch in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts und nicht früher angesetzt wird, ist weniger ersichtlich. Die im Vergleich zum Syrer Ignatius äußerst primitive Kirchenverfassung und auch die Liturgie rücken sie vielmehr in die Nähe der Pastoralbriefe. In Kap. 9 und 10 schlechthin Eucharistiegebete zu sehen, scheint zu fast unlöslichen Schwierigkeiten zu führen. Vgl. die hier besprochene Einleitung zur Didache von J. A. Kleist.

Die Interpretation der Kap. 5 bis 6 des ersten Klemensbriefes (der Zeugnistod der Apostel Petrus und Paulus in Rom, des letzteren Spanienreise) hätte vielleicht doch den Einfluß der stoischen Diatribe berücksichtigen sollen, wie ihn vor allem L. Sanders (Louvain 1943) nachwies, mag dieser auch die ebenfalls durch die Stoa gefärbte Literatur des hellenistischen Judentums zu wenig berücksichtigt haben. Zu solchen Quellen des Klemens (unmittelbar für Kap. 20) hat eben W. C. Vann Unnik (Vigiliae Christianae 1950, S. 181-189) einen neuen Beitrag geliefert.

Beachtenswert ist die Annahme (hohe Wahrscheinlichkeit) der These von P. N. Harrison, wonach unser heutiger Polykarpbrief an die Philipper aus zwei ursprünglich verschiedenen Schreiben besteht. Das erste wäre um 110, das spätere um 135 entstanden (S. 82). Der Vorschlag Andriessens hingegen, in Quadratus den Verfasser des Diognetbriefes zu suchen (S. 102 f.) und jener Nautins, die Philosophumena Hippolyt von Rom abzusprechen (S. 136-8) fand keinen Anklang.

Die Notiz über Tertullians De praescriptione haereticorum wird nach der Untersuchung von J. Stirnimann (1949) einer kleinen Korrektur oder Ergänzung bedürfen.

Die Forschung über Cyprians Kirchenbegriff scheint sich erschöpft und das textkritische Problem des 4. Kapitels De unitate ecclesiae seine Lösung gefunden zu haben. Auch Altaner nimmt als « sehr wahrscheinlich » an, daß beide Rezensionen Cyprian zum Verfasser haben und daß der sogenannte interpolierte angeblich primatfreundliche Text der ältere ist (S. 145). Genauer wäre, daß das 4. und *der Anfang des 5. Kapitels* in einer doppelten Rezension vorliegen ; denn in Wirklichkeit fehlt der Anfang des 5. Kapitels in der Handschrift von Morimond, dem einzigen reinen Zeugen des sogenannten interpolierten Textes. In den andern gemischten Handschriften ist er nachweislich aus der späteren Rezension hereingedrungen. Auch die innere Kritik weist diesen Anfang deutlich den Schriftzeugnissen aus der Zeit des Ketzertaufstreites zu (vgl. Röm. Quartalschrift 1936, 151-8). P. de Labriolle

hat in seiner (im Handbuch nicht erwähnten) Ausgabe und Übersetzung (Paris 1942) dieses m. E. sichere Ergebnis der beiden authentischen Rezensionen berücksichtigt ; aber auch ihm ist der Anfang des 5. Kapitels entgangen. Die Ausgabe von E. H. Blackeney (1928) ist wertlos und in ihren Anmerkungen tendenziös.

Neu bearbeitet wurde auf Grund der Forschungen von G. de Plinval, im Sinne einer wohlwollenden Berichterstattung, der Text über Pelagius (S. 327 f.).

Sorgfältig ist der Abschnitt über Augustinus, mit dem sich der Verfasser wiederholt in Aufsätzen befaßt hat. Die Behauptung, die « Confessiones » seien etwas völlig Neues in der christlichen Literaturgeschichte (S. 373), ist vielleicht übertrieben. Etwas Ähnliches finden wir in Cyprians Werk Ad Donatum, c. 3 ff. Hier wie dort wird das gleiche Thema der Konversion behandelt, werden ähnliche Gedanken entwickelt, zum Teil die gleichen Bilder verwendet. Wenn man Augustinus' Vorliebe für seinen großen Landsmann und die häufige Benutzung seiner Werke in Erwägung zieht, ist eine Beeinflussung zum vorneherein wahrscheinlich. Richtig wird jetzt ihr theologischer Grundgedanke mit der kurz vorher von Augustinus entdeckten Lehre von der Erbsünde, Gnade und Prädestination in Beziehung gebracht. Im theologiegeschichtlichen Schlußteil werden zwei Abschnitte über Taufe und Eucharistie neu hinzugefügt (S. 394 f.) ; doch wird zur schwierigen Interpretation der scheinbar widerspruchsvollen eucharistischen Texte keine klare Stellung bezogen, bzw. keine eigentliche Lösung vorgeschlagen.

Fügen wir, um unsere Glossen nicht übermäßig auszudehnen, nur noch ein Beispiel kluger Zurückhaltung hinzu : Die in wenigen Jahren bereits angeschwollene Literatur über das Verhältnis der Regula Benedicti zur Regula Magistri wird sorgfältig vermerkt (S. 434) ; aber der Text selbst bringt unverändert die übliche Auffassung.

Im allgemeinen fällt in der Lehre der Väter die spärliche Berücksichtigung der Moraltheologie auf. Ich denke etwa an Väter wie Klemens von Alexandrien, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa, besonders Ambrosius und Gregor d. Gr. Freilich ist ein Grund dafür die (bis jetzt) stiefmütterliche Behandlung dieser Disziplin im patristischen Zeitalter.

Ist man am Ende des stattlichen Bandes angelangt, so bleibt schließlich allein der Eindruck einer hervorragenden Leistung, zu der man den Verfasser nur beglückwünschen kann. Daß ein einziger, dazu unter den Entbehrungen eines unmenschlichen Krieges, nach dem Verlust einer wertvollen Bibliothek, trotz Isolierung das Werk vollenden konnte, ist bewundernswert. Es haftet ihm einzig der Nachteil an, daß einer seiner wertvollsten Teile, nämlich die Bibliographie, schnell überholt ist. Diese verarbeitet, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Veröffentlichungen *bis* 1949. Ein solches Buch sollte alle fünf Jahre neu geschrieben werden. Fügen wir endlich als beglückendes Omen einer besseren Zeit die internationale Aufgeschlossenheit und Weite hinzu, die den Verfasser von jeher auszeichnete.

Freiburg. *O. Perler.*

H. Du Manoir S. J. : Maria. Etudes sur la Sainte Vierge. Tome I. — Paris, Beauchesne. 1949. 919 pp.

Das drei Bände umfassende Werk behandelt die heutige Theologie über Maria (I. Bd.), ihre Verehrung in Orden, religiösen Genossenschaften und Weltklerus, ihren Platz in Literatur und Kunst (II. Bd.), ihren Kult unter den Völkern der Welt (III. Bd.). Es verfolgt nicht einen nur wissenschaftlichen Zweck und wendet keine schulmäßige Methode an. Es will eine lebendige und anregende Schau der katholischen Mariologie bieten. Der Herausgeber sicherte sich daher einen zahlreichen und qualifizierten Mitarbeiterstab, unter dem sich bestbekannte Namen finden.

Der vorliegende erste Band dürfte der wichtigste sein. Umfaßt er doch die Grundlagen : Schrift und Patristik, Liturgie, Dogma und Theologie, Frömmigkeit (spiritualité) und Apostolat. Nicht weniger als 28 Mitarbeiter teilen sich in die Aufgaben. Bei der Begrenztheit des Themas war freilich die Gefahr gewisser Wiederholungen unvermeidbar. Umfang und Güte der einzelnen Beiträge — das war schon durch die Verschiedenheit der Themata und der Methoden bedingt — sind sehr ungleich. Doch liest man sie alle mit Aufmerksamkeit und meist mit Gewinn. Das trifft insbesondere auch für die Darstellungen aus der Liturgie zu, die nicht bloß die abendländischen Riten (Dom B. Capelle) berücksichtigen, sondern auch die weniger bekannten orientalischen. Durch ihre Ausdehnung und Wichtigkeit ragen unter allen hervor die Arbeiten von G. Jouassard : Maria in der Patristik (mit Ausschluß der Unbefleckten Empfängnis und Himmelfahrt), S. 69-158 und von E. Druwé : Marias Mittlerschaft, S. 417-572. M. Jugie preßt seine bekannte und gründliche Studie über die Himmelfahrt in wohlüberlegte vierzig Seiten (619-658), leider ohne die seit der Erscheinung seines Werkes hervorgerufenen Kritiken (Altaner, Capelle) zu benutzen oder benutzen zu können. Eine spekulative Synthese entwirft M.-J. Nicolas S. 707-744. Der Aufsatz über die Unbefleckte Empfängnis wird erst im dritten Band erscheinen, der für die Jahrhundertfeier der Dogmatisierung angekündigt ist.

Nach der Absicht des Herausgebers sollte bloß eine Einführung geboten werden. In Wirklichkeit wird kein Theologe achtlos am Bande vorbeigehen dürfen. Die in der Regel ausgiebige und wertvolle Bibliographie weist übrigens den Weg zur Erweiterung und Vertiefung.

Nur zur einen oder andern Frage, die mir näher liegt, soll hier Stellung bezogen werden. Tatsächlich ließe sich die Diskussion auf einem so flüssigen und beweglichen Gebiet wie die Mariologie in die Länge ziehen. Der Herausgeber gewährte nach der Maxime des Augustinus « In dubiis libertas » den Mitarbeitern großzügige Freiheit.

Die Untersuchung über die patristische Mariologie fällt nicht nur durch ihre Länge und sorgfältige Dokumentation, sondern auch durch den kritischen Geist auf, den man auf diesem Gebiete unter katholischen Gelehrten nicht allzu häufig antrifft. Der Einfluß der scharfsinnigen Einwände gegen die Jungfräulichkeit Marias, die vor Jahren H. Koch erhoben hat und an deren Widerlegung G. Jouassard beteiligt war, ist nicht zu übersehen. Sicher

droht die Frömmigkeit nirgends wie hier das nüchterne, sachliche Urteil des katholischen Historikers zu beeinflussen. Nichts wäre leichter als dafür im vorliegenden Bande Beispiele anzuführen. Aber auch die Ängstlichkeit vor mangelnder Objektivität kann den Blick für wirkliche Tatbestände und Zusammenhänge trüben. Dieser Gefahr scheint G. Jouassard sich bisweilen ausgesetzt zu haben, z. B. in der Behandlung der ersten Periode, die er mit Irenäus abschließt. Wir hätten für diese Periode « nur fragmentarische Angaben (données), ungeeignet, uns eine genaue und bestimmte Schau der Sachlage zu ermitteln. Höchstens erlauben sie uns den Umlauf einer gewissen Anzahl aufschlußreicher Begriffe und, innerhalb der katholischen Kirche, die Jungfräulichkeit vor der Geburt als feststehende Tatsache und Glaubenswahrheit zu erahnen (entrevoir) » (S. 76 f.). Das dürfte die äußerste Grenze der Vorsicht sein, aber nicht die ganze Wirklichkeit und den Reichtum der Theologie eines Ignatius und Justinus, geschweige denn eines Irenäus wiedergeben. Wenn der Verfasser die jungfräuliche Empfängnis erst durch Irenäus als bestimmte Glaubenswahrheit verkünden, aber über Justinus und Aristides einen Zweifel schweben läßt, so sieht er sich selbst in den Anmerkungen gezwungen, sein Urteil vor allem in bezug auf Ignatius abzuschwächen (S. 73). Die jungfräuliche Empfängnis ist so klar in den kanonischen Evangelien enthalten und mit der Prophezeiung des Isaias begründet, daß über ihren Glaubenscharakter in der Kirche nie ein Zweifel bestehen konnte. Mit Ignatius beginnt vielmehr die theologische Synthese, in der Christus als der neue Mensch Adam gegenübergestellt wird, Maria als seine jungfräuliche Mutter ihre wesentliche Rolle hat (Gottheit des Erlösers und Jungfrauengeburt stehen in engster Beziehung), Leiden und Tod Christi die Wiedergeburt durch das Taufbad und die Neuheit des Lebens zum Zwecke haben. Es genügt Eph. 18-19 zu analysieren, mit Justinus und Irenäus (besonders Epideixis 37 f.) zu vergleichen, um diese früh einsetzende, an die Genesis und an Paulus anknüpfende (vgl. Smyr. 1, 1 und Paulus Röm. 1, 3 ff., Gal. 4, 4 f.), sich stets vervollkommnende Theologie « der Heilsoikonomia, die auf den neuen Menschen Jesus Christus ausgerichtet ist » (Eph. 20, 1), zu erkennen. Sie war sicher weiter verbreitet, als es die spärlichen, zufällig erhaltenen Texte vermuten lassen könnten. Wenn Ignatius schreibt, er beabsichtige den Ephesern in einem zweiten Büchlein mehr darüber zu sagen (Eph. 20, 1), so beweist das nur, wie sehr man sich damit beschäftigte. Wenn sich die Zusammenhänge zwischen Ignatius und Justinus nicht beweisen lassen, möglich sind sie immerhin, so kann über die Abhängigkeit des Irenäus von Justinus kaum ein vernünftiger Zweifel bestehen. Benützt er ihn doch in andern Fragen ausdrücklich oder nachweisbar als Quelle. Die bereits bei Ignatius sichtbar werdende Perspektive : jungfräuliche Empfängnis Jesu — Wiedergeburt durch die Taufe (Eph. 18 f.) ruft der Parallele : Maria — Kirche, die in Irenäus berühmten und schwierigen Texten (Adv. haer. IV 33, 4. 11) so oder anders vorliegt. Zum Verständnis des (ersten) korrupten lateinischen Textes gibt wohl die armenische Übersetzung den Schlüssel. Irenäus hat kaum gelehrt, daß wir aus der Jungfrau Maria wiedergeboren werden, sondern vielmehr aus der Jungfrau-Mutter Kirche und dem Glauben. Einen vorbildlichen

und ursächlichen Zusammenhang zwischen der Jungfrauengeburt und der Wiedergeburt in der Taufe hat er freilich gesehen und angedeutet. Er liegt ja auf der Hand und zudem in der Linie seiner Theologie. Hier dürften daher G. Jouassard (S. 74) und E. Druwé (S. 428) wie Th. Köhler (S. 578) zu weit gehen.

Auch die Beurteilung der Jungfräulichkeit in und nach der Geburt scheint bei aller Vorsicht, die hier am Platze ist, zu skeptisch. Der Wert der Apokryphen, die wenigstens im Kern in das zweite Jahrhundert zurückgehen (die Texte aus der « Himmelfahrt des Isaias » werden von Charles und Tisserand in den Anfang des 2. Jahrhunderts verlegt), wird unterschätzt. Sie bezeugen mindestens den Glauben des Volkes. Wenn das « Proto-Evangelium Jacobi », das wohl bereits Klemens von Alexandrien, wenn nicht schon Justinus, sicher Origenes kannte, die Brüder Jesu als Kinder Josefs aus erster Ehe erklärt, so doch nur deshalb, weil die biblischen Ausdrücke, deren semitischer Ursprung und Sinn nicht bekannt war, mit dem Glauben der Leser anders unvereinbar schien. Diese Überzeugung von der immerwährenden Jungfräulichkeit erklärt auch den Erfolg der legendären Deutung, die erst verschwindet seitdem Hieronymus eine bessere Exegese gelang. Wenn man Irenäus, dessen Mariologie bei aller Genialität vor schwierige Fragen stellt, wie H. Koch von Tertullian her erklärt, so darf man sowohl die Berechtigung dieser Methode wie auch den Wert des Zeugnisses Tertullians für die afrikanische, geschweige denn die ganze Kirche in Frage stellen. Übrigens fehlt es auch bei Justinus nicht an Anzeichen, daß für ihn Maria, anders als Eva, die Jungfrau schlechthin in ihrem vollkommensten Sinne war. Ich sehe hier ab von der Verkündigungsszene mit dem auffallenden Präsens : « Wie soll das geschehen, da ich doch keinen Mann anerkenne » (Luk. 1, 34), das wie ein unwiderruflicher Entschluß klingt. Die bewegenden Motive und die treibenden Kräfte, welche zum Glauben der immerwährenden Jungfräulichkeit (wenigstens in der Geburt) führten, waren im wesentlichen die gleichen, die später auch die Unbefleckte Empfängnis und Himmelfahrt als Glaubenswahrheiten erkennen ließen. Die verzögernden Bedenken kamen bereits damals von der wissenschaftlichen Theologie, die sich dem Schweigen der Schrift und den Angriffen der Häresie gegenüber sah.

Diese gegensätzliche Haltung, welche in der Geschichte der Theologie bis auf heute, übrigens im vorliegenden Bande selbst, sichtbar ist und ohne die es kaum eine organische Entwicklung gäbe, ist wiederholt von den Mitarbeitern und in der Einleitung vom Herausgeber gestreift worden. R. Laurentin hat in seinem Aufsatz « Le problème initial de méthodologie mariale » (S. 695-706) geistreiche und höchst aktuelle Betrachtungen angestellt. Gerade die Lektüre des Bandes beweist einmal mehr, daß eine allgemein anerkannte Theologie über die Dogmenentwicklung noch nicht vorliegt. Doch scheint im Falle der Mariologie und soweit es sich um den Weg zur Entwicklung handelt, die Lösung in dem zu liegen, was F. Marín-Sola « den Weg des Herzens » oder « der Erfahrung » nannte und R. Laurentin, zugleich auch als Forderung an den Theologen, in die Worte kleidet « le dogme marial intégralement vécu c'est à dire vécu pleinement avec la conscience ... d'un contact personnel » (S. 705).

So bietet denn der Band gerade durch die Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und selbst Gegensätzlichkeit der Beiträge und durch die Problematik mancher Auffassungen viele Anregungen. Die hier erhobene Kritik will und darf in keiner Weise den Wert, vor allem der sorgfältigen, vorsichtigen, auf gründlicher Kenntnis beruhenden Arbeit Jouassard's überschatten.

O. Perler.

Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation, edited by **Johannes Quasten** and **J. C. Plumpe** (The Catholic University of America, Washington). — Maryland, The Newman Press, Westminster. Vol. 3-10.

Augustinus: De fide spe et caritate; Julianus Pomerius: De vita contemplativa; Augustinus: De sermone Domini in monte; Didache, Barnabas, Martyrium Polycarpi, Papias, Epistula ad Diognetum; Arnobius: Adversus nationes; Augustinus: De quantitate animae, De magistro; Athanasius: Vita s. Antonii.

In rascher Folge erscheinen seit 1946 die ersten Bände dieser Sammlung ins Englische übersetzter Vätertexte. Großzügig, wie alle amerikanischen Unternehmen, werden gleich über hundert in Vorbereitung stehende Bände angemeldet. Die Reihenfolge der Texte ist weder chronologisch noch inhaltlich geordnet, sondern sie scheint sich zwanglos aus den Umständen zu ergeben. Eine kurze Einleitung ist jeweils der Übersetzung (ohne den Urtext) vorausgeschickt. Die erläuternden Anmerkungen werden an das Ende verwiesen. Es folgt, begrüßenswert, ein Index, der auch die Terminologie der Urtexte berücksichtigt. Zweck ist weniger reine Wissenschaft als die weite Verbreitung des frühchristlichen Gedankengutes. Doch erweisen sich die Bearbeiter der mir vorliegenden Bände in der einschlägigen Literatur wohl bewandert. Die Sammlung will offenbar für das englische Sprachgebiet das werden, was die Köselsche Bibliothek der Kirchenväter für das deutsche ist. Der Verleger scheute keine Mühe, um dem Leser ein wohl ausgestattetes Buch in die Hand zu drücken.

Der Raum fehlt mir, um jedem Bande eine längere Besprechung zu widmen. Ich beschränke eine solche auf den 6. Band, der wichtige Dokumente der Urkirche enthält. Ihr Bearbeiter James Kleist S. J. schenkt besondere Aufmerksamkeit der Didache. Die Hälfte der Einleitung zu ihr befaßt sich mit den bekannten Kapiteln 9-10. Es geht in Wirklichkeit um wichtigste, aber dunkle Texte zur Geschichte der Eucharistie, für die eine (zum Teil) neuartige Lösung und Begründung vorgeschlagen wird. Wir hätten es hier mit wirklichen Eucharistiegebeten zu tun, die zugleich aber auch für ein gewöhnliches Mahl der Gemeinde dienten, an dem Getaufte und Ungetaufte teilnahmen. Die ersteren hätten unter den verschleierten Ausdrücken und Bildern (Arkandisziplin) Christi Fleisch und Blut verstanden, nicht so die letzteren. Diese wären nach dem Mahle (c. 9, 5), während der Messe und Kommunion der Getauften, beiseite gestanden oder die Eucharistie wurde in einem andern Raume gefeiert. Nach derselben hätten Getaufte und Ungetaufte gemeinsam die in c. 10 enthaltenen Gebete verrichtet.

Der Text scheint zu wichtig und die Lösung zu gewagt, um nicht Stellung zu beziehen. Der Verfasser geht richtig von der Tatsache aus, daß c. 9-10 ein wirkliches Mahl der Gemeinde, fügen wir bei, ein kultisches Mahl betreffen. Er scheint sich zu irren, wenn er meint, dieses Mahl sei immer mit der Eucharistie verbunden gewesen, die Gebete seien also notwendig im eucharistischen Sinne zu deuten. Dies kann in keiner Weise bewiesen werden. Es ist vielmehr an eine Agape zu denken. Die Ähnlichkeit mit jüdischen kultischen Mahlen legt dies nahe. Hier wie dort finden wir die gleiche Reihenfolge, zuerst Segnung des Kelches, dann des Brotes. Ausdrücke, Bilder und Gedanken sind oft verwandt. Solche Zusammenhänge erklären übrigens auch den doppelten Kelch im Einsetzungsbericht bei Lukas 22, 17 ff. Parallelen gibt es ferner bei späteren Texten zur Agape (vgl. Paradosis). Anderseits muß kein einziger Satz, kein einziges Wort im eucharistischen Sinne gedeutet werden. Selbst die auffällige Wendung : « Uns aber hast Du geistige Speise und Trank und ewiges Leben gewährt » (10, 3) kann ebensogut von den Heilsgütern, insbesondere vom Worte Gottes verstanden werden wie es z. B. eine Rezension des Lebensweges eindeutig beweist (Nachdruck bei Lietzmann, Didache, in Kleine Texte, Nr. 6, Berlin 1930, S. 16) : « Der Herr würdigte dich, daß durch ihn (den Verkündiger des Wortes Gottes) geistige Speise und ewiges Leben gereicht werde » (Verbindung von Didache 4, 1 und 10, 3).

Geradezu verdächtig ist — Paulus' Lehre von der Eucharistie vorausgesetzt — das Fehlen jeder Anspielung an das Gedächtnis des Todes des Herrn, an ein Opfer. Es ist allzu einfach, dieses Schweigen mit der Arkandisziplin zu begründen. Wer beweist uns überhaupt, daß diese damals bereits existierte ? Der Apologet Justinus wenigstens war wohl einige Jahrzehnte später nicht so ängstlich, als er den Heiden Hergang und Wesen der Taufe und Eucharistie erklärte (I. Apol. c. 61-67). Auffällig ist ferner, daß kein Bischof als Leiter dieser Mahlfeier erwähnt wird. Lediglich Propheten werden genannt. Sie seien bei ihrer Danksagung an keine Formel gebunden (10, 7). Anderseits kann nach c. 11, 9 ein Prophet im Geiste die Herrichtung eines Mahles verordnen. Offenbar handelt es sich um ein ähnliches Mahl wie das in c. 9-10 vorausgesetzte. Auch die Zeit dieses Manles ist nicht bestimmt. Es dürfte, wie c. 11, 9 nahelegt, häufiger stattgefunden haben. Beides, die Nichterwähnung des Vorstehers und der Zeit, paßt nun gar nicht zum Brotbrechen, von dem im Kapitel 14 die Rede ist. Merkwürdigerweise hat der Verfasser diese Stelle in der Einleitung nicht herangezogen. Hier handelt es sich bestimmt um die Eucharistie : Sie findet nur sonntags statt, setzt aber (durch den vergleichenden Gegensatz) andere ähnliche, häufigere « Brotbrechen » voraus : « Nachdem ihr euch aber am *Tag des Herrn* versammelt habt, brechet Brot und saget Dank usw. » Jetzt geht ein Sündenbekenntnis voraus wegen der besonderen Heiligkeit der Feier. Sie ist ein Opfer. Die Schriftbegründung dafür ist Matth. 5, 23/4 und Mal. 1, 11. 14. Bischöfe und Diakone sind dabei unerläßlich. Daher wird der Gemeinde befohlen, solche zu wählen. Dieser kausale Zusammenhang zwischen Sonntagsopfer und kirchlicher Wahl scheint durch die Konjunktion « oun » gefordert zu sein (15, 1). Auf jeden Fall ergibt sich,

daß junge, noch nicht hierarchisch konstituierte Gemeinden existierten, die wohl kultische Mahle (c. 9-10) aber nicht das Opfer (c. 14) feiern konnten (es sei denn in Gegenwart eines vorüberziehenden « Bischofs »). Denn der Prophet scheint wegen der Gegenüberstellung zum Bischof in c. 15 ordentlicherweise diese Gewalt nicht besessen zu haben. Gemeinsam ist der Agape (c. 9-10) und der Opferfeier (c. 14) ein kultisches Brotbrechen. Bei der ersteren begleitet es ein volles Mahl, das mit der Eucharistie verbunden sein *konnte* (am Sonntag, unter der Leitung eines « Bischofs »), bei der zweiten das sakramentale Gedächtnis des Todes des Herrn. Dieses folgte dem eigentlichen Mahle wie bei seiner Einsetzung durch den Herrn, wie in Korinth nach dem Zeugnis des Apostels (I. Kor. 11). Deshalb dürften die Didachegebete in c. 10 *nach* dem Mahle, aber *vor* der Opferfeier gesprochen worden sein. Das eschatalogische Ende in c. 10, 6, nach welchem die Gemeinde die Parusie gewissermaßen bereits erlebt (« Kommen soll die Gnade und vergehen diese Welt. Hosanna dem Gotte Davids ! Wenn einer heilig ist, so komme er ; wenn aber nicht, so tue er Buße. Der Herr kommt. Amen ! »), bildet dann eine glückliche Überleitung zur Eucharistiefeier. Ist doch diese eine antizipierte Wiederkunft des Herrn. Der eschatalogische Hosannaruf hat sich bis heute in der Liturgie erhalten. Diese Lösung scheint die Texte allseitiger zu berücksichtigen, der geschichtlichen Entwicklung gerechter zu werden, der unannehmbaren Deutung H. Lietzmanns (in « Messe und Herrenmahl ») mit guten Gründen entgegenzutreten. Sie braucht sich auch nicht auf die bequeme, aber zweifelhafte Arkandisziplin zu berufen.

Am Ende des 10. Kapitels fügt ein 1923 veröffentlichtes Papyrus Fragment der koptischen Version (Journal of Theol. Studies 25, 1924, 225-31) im Einklang mit anderen liturgischen Quellen ein kurzes Gebet über das Salböl hinzu. Man kann über die Ursprünglichkeit geteilter Meinung sein. K. Bihlmeyer hat in seiner ausgezeichneten Ausgabe der Apostolischen Väter in der Einleitung S. xx (nicht im Text) die Echtheit vertreten. Das Gebet hätte wenigstens in einer Anmerkung erwähnt werden dürfen.

Arnobius des Älteren merkwürdige Apologie Adversus nationes fand einen begeisterten Übersetzer und Interpreten in G. E. Mc Cracken (Bd. 7-8). Dieser verfügt über eine geradezu erschöpfende Kenntnis der Ausgaben und Literatur. Er weiß sie auch fleißig zu benützen. Gegen G. Marchesi nimmt er einen größeren Einfluß der Philosophie vorab des Epikuräismus an. Er glaubt auch den Vorwurf heidnischer Auffassungen, den man gegen Arnobius erheben muß, in gewissen Punkten (Glaube an die Existenz der Götter) mildern zu können. Die Anmerkungen füllen über 200 Seiten und sind vorzugsweise philologischer und kulturgeschichtlicher Natur.

Gegebener war die Übersetzung der Antoniusbiographie des heiligen Athanasius durch R. T. Meyer (Bd. 10). Die hier kürzere Einleitung und spärlicheren Anmerkungen zeigen trotzdem, daß dem Bearbeiter die neueren literarischen und historischen Probleme nicht ganz unbekannt waren. Aufschlußreich wäre auch der Aufsatz von A. J. Festugière in der Revue des Etudes Grecques 1937 gewesen.

Aus Augustinus wurden zwei Werke der Frühzeit gewählt : De magistro und De quantitate animae (Bd. 9). Sie führen in die Psychologie

und vor allem Erkenntnislehre ein. Sie waren keineswegs leicht. J. M. COLLERAN beachtet die Zusammenhänge mit Plotin, vielleicht ohne sie genügend abzugrenzen. Eine tiefere Darstellung der Illuminationslehre in der Einleitung wäre wünschenswert und auch die Literatur dazu könnte erweitert werden. De sermone Domini wurde von J. J. JEPSON übersetzt (Bd. 5), während J. QUASTEN in einer kurzen, aber gewählten Einleitung Augustinus' Bemühen um das Verständnis der Bergpredigt mit den Deutungen der Modernen vergleicht. Dieser skizziert auch die Vollkommenheitslehre des afrikanischen Priesters. Sie besteht in der wahren « Weisheit » und trägt die Spuren neuplatonischer Einflüsse. Man könnte jene der stoischen Weisheit (Ciceros Hortensius !) mitbeifügen. Quasten weist schließlich auf die augustinische Theologie der Seligkeiten und Gaben des Heiligen Geistes, die der Scholastik als Vorlage diente. J. C. PLUMPE berücksichtigt in den gelehrten Anmerkungen weniger theologische als philologische und geschichtliche Belange. Das Enchiridion oder De fide, spe et caritate (Bd. 3) galt von jeher als die beste Zusammenfassung der augustinischen Lehre. Gnade und Prädestination stehen im Mittelpunkt. Während die vorausgehenden Übersetzer den Text der Mauriner im Abdruck von Migne (warum nicht die Erstausgabe ?) benutzten, wählt L. A. ARAND die verbesserte Ausgabe von O. Scheel. Die gerade in diesem Traktate nicht unwesentlichen Varianten (Prädestination) werden richtig gewählt. Die Anmerkungen gewähren hinreichenden Einblick in die umstrittene Theologie. Die Auswahl der Literatur scheint hingegen dem Zwecke der Sammlung bisweilen nicht angepaßt. Zu optimistisch ist die Meinung, die großen Schriftsteller des zweiten und dritten Jahrhunderts hätten die immerwährende Jungfräulichkeit Marias ebenso betont wie Augustinus (S. 126, Anm. 105). Der Begriff der beiden Civitates war nicht bloß Tyconius entlehnt. Wir finden ihn, von der Schrift abgesehen, auch bei Ambrosius (zu S. 144, Anm. 364).

Besonders glücklich war die Wahl von Pomerius, De vita contemplativa (Bd. 4). Das Werklein eignet sich vorzüglich für die geistliche Lesung des Klerus. Befürwortet es doch die besonders von Augustinus betonte Verbindung von Aktion und Kontemplation. Die Erläuterungen sind auch hier vor allem philologischer und geschichtlicher Art ; doch weiß die Bearbeiterin Sr. M. J. SUELZER auch in theologischen Fragen Bescheid. Die Kenntnis der Augustinuswerke scheint noch zu beschränkt, um die Zusammenhänge in ihrer ganzen Breite und Tiefe darstellen zu können. Ich erwähne vergleichsweise nur Pomerius l. II c. 19 und De correptione et gratia c. 11-12. Um die Verbreitung der gemischten Lebensform auch unter dem Klerus hat sich vor Augustinus Ambrosius in Mailand verdient gemacht (De officiis). Er war im vierten Jahrhundert wichtigstes Bindeglied zwischen östlicher und westlicher Theologie. Die Lehre von den Kardinaltugenden war ihm von Cicero her nicht weniger bekannt denn Augustinus und Pomerius.

Als Ganzes gesehen, hält sich die Sammlung auf beachtenswerter Höhe. Man darf sich nur freuen, daß die neue Welt sich an diesen Schätzen des alten Kulturerbes bereichert.

O. Perler.

A. Kolping : Sacramentum Tertullianeum. I. Untersuchung über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel sacramentum. — Münster, Regensberg. 1948. 110 S.

Die verschiedenen Deutungen des Wortes « sacramentum » : entweder « sacrum » (Kattenbusch, Kellner) oder « Eid » (Hauck, de Backer, v. Soden) oder « μυστήριον » (Reitzenstein, Casel) hatten nicht nur theologische Bedeutung. Sie führten auch zu verschiedenen Übersetzungen des römischen Missales. Das war die Veranlassung dieser Untersuchung, die sich auf Tertullian beschränkt, der freilich gerne als Schöpfer der lateinischen theologischen Sprache bezeichnet wird. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse mag für den Theologen diensam sein.

In der außerchristlichen klassischen Sprache hat « sacramentum » zunächst die Bedeutung von « Fahneneid » und auf juristischem Gebiet jenen von « Gelddeposit ». Die beiden zugrundeliegende erste Bedeutung ist « offizielle Eidesweihe mittels einer Selbstverfluchung für den Fall des Eidbruches » (S. 30). Die Übersetzung des griechischen « μυστήριον » durch « sacramentum » ist dadurch vorbereitet, daß bei den Mysterien wie im Militärdienst durch den Eid eine Hingabe, eine Weihe an die Götter für bestimmte Dienstleistungen vollzogen wurde. Das drückte der allgemeinere Begriff « iusiurandum » nicht aus (S. 21-43).

Bei Tertullian ist diese Gleichsetzung vollzogen. Erst später finden wir das Lehnwort « mysterium », das der Afrikaner ängstlich meidet. Er fand die Gleichsetzung in den afrikanischen Bibelübersetzungen vor im Sinne von « res arcana sacra salutaris der christlichen Heilsökonomie ». « Sacramentum » bezeichnet daher bei ihm die Heilsökonomie im allgemeinen oder im besondern, sofern sie sich in Zeichen verbirgt und zugleich offenbart (die alttestamentlichen Vorbilder, das irdische Leben Christi als Offenbarung des messianischen Heiles), schließlich den Inhalt der christlichen Glaubensregel. Faßt diese doch die Heilsökonomie zusammen. Dieser Sinn leitet sich also nicht von der klassischen Bedeutung (Fahneneid) her.

« Sacramentum » bezeichnet aber auch kultische Riten und zwar wiederum als Entsprechung des griechischen « μυστήριον ». In diesem Falle offenbart es nicht bloß das Geheimnis des Heils, sondern läßt auch an ihm teilnehmen. Ja die später geläufige Bezeichnung, z. B. der Eucharistie als Mysterium, findet sich erstmals in Tertullian, d. h. in der lateinischen Übersetzung. Das war eine neue von den (heidnischen) Mysterien herkommende Anwendung der aktiven etymologischen Grundbedeutung (heiligen, weihen), die ja auch beim Fahneneid vorlag. In letzterem war das hellenistische Element der Heilsvermittlung insofern enthalten, als durch Treue zu eidlichen Verpflichtungen Heil von den Göttern erwartet wurde (S. 45-77).

« Sacramentum » in der klassischen Bedeutung (Fahneneid) wird von Tertullian bildlich auf die Taufe (Taufversprechen) angewendet, weil mit ihr wie beim Eid eine Verpflichtung und Weihe gegeben war (S. 77-95).

Wie die Entwicklung vom bloßen Vergleich des « μυστήριον » mit dem « sacramentum » in der klassischen Literatur, zur Gleichsetzung in der

christlichen vor sich ging, entgeht uns. Wahrscheinlich wurden die Mysterienkulte als Miliz ihres Gottes aufgefaßt, anderseits die religiösen Vorstellungen im soldatischen Leben nach Art der Mysterienkulte umgestaltet. « μυστήριον » und « sacramentum » müssen fast gleichzeitig technische Bezeichnung christlicher Kultriten geworden sein, um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert. Jetzt finden die Mysterienkategorien nach anfänglicher Zurückhaltung Eingang in die christliche Theologie. Wenn gerade « sacramentum » und nicht « mysterium » gewählt wurde, so deshalb, weil die afrikanischen Bibelübersetzungen Fremdwörter möglichst mieden, dann aus der anfänglichen Scheu vor heidnischen Sakralwörtern, vielleicht aber auch weil mit dem Wort « sacramentum » ein ethisch-rechtliches religiöses Moment verbunden war, nämlich die Bindung und Hingabe an die Gottheit. Von hier aus konnte später Augustinus die Lehre vom sakramentalen Charakter mit dem Wort in seiner Urbedeutung verknüpfen (S. 97-108).

Die Untersuchung ist methodisch gut geführt, etwa nach dem Muster des Reallexikons für Antike und Christentum oder des Theologischen Wörterbuches von Kittel, d. h. stark philologisch gefärbt. Beachtenswert und ansprechend ist das Hauptergebnis, nach welchem der reiche Sinngehalt des christlichen Wortes « sacramentum » sowohl der hellenistischen Antike wie dem religiösen Rechtsgefühl der Römer verpflichtet ist und doch etwas Neues darstellt. Die gedrängte Kürze und die sprachlich nicht einwandfreie Darstellung erfordert vom Leser einige Geduld. Man wird vielleicht nicht allen Textauslegungen beipflichten ; doch sind sie immer begründet, persönlich und kritisch, gemäßigt und vorsichtig. Untersuchungen solcher Art sind der richtige Weg zur Ermittlung einer altchristlichen Sakramententheologie, der freilich noch lange und mühsam ist. Der « sakramentale » Wortschatz Tertullians beschränkt sich nicht auf die Vokabel « sacramentum ». Zur Bereicherung und zum Vergleich hätten die griechischen Termini « τύπος », « εἰκών », « σύμβολον » herbeigezogen werden können, die wir alle beim zeitgenössischen Klemens von Alexandrien finden ; bei Tertullian die Ausdrücke « similitudo », « effigies », vor allem « figura », « figurare », « repraesentare », die in eucharistischen Texten so häufig und so wichtig sind. Doch kündet der Verfasser als Fortsetzung eine theologische Untersuchung an.

In Bezug auf die Erklärung der berühmten Pliniusstelle (S. 96) über die Versammlungen der kleinasiatischen Christen kann man geteilter Meinung sein. Der Verfasser sieht im Geständnis der befragten Christen, sie würden « stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque *sacramento* non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta etc. committerent », m. E. mit Recht wie Casel, Lietzmann u. a. gegen Mohlberg (sonntägliche Exhomologese) die Erwähnung des Taufversprechens. Wenn er aber dieses nicht in gleicher Weise wie das « carmen . . . dicere » auf den « status dies » beziehen will, weil die Taufe nicht immer — anders das « carmen » — an diesem Tage stattgefunden habe, so fehlt dafür der Beweis bzw. die Begründung der Voraussetzung (S. 38). Die beiden kultischen Handlungen sind den nachfolgenden Zusammenkünften « zum Genuß einer gewöhnlichen und unschädlichen Speise » als etwas Einheitliches gegen-

übergestellt. Die Möglichkeit, daß der « status dies » als Tauftag bereits das Osterfest war, darf wohl in Erwägung gezogen werden. Die sehr frühe Einführung dieses Festes ist durch den Osterfeststreit bewiesen, sein apostolischer Ursprung vielleicht durch I. Kor. 5, 7 (vgl. den Kommentar von B. Allo, 2. Aufl. S. 127). Die Festlegung der feierlichen Taufe auf diesen Tag war durch die Typologie gegeben (vgl. Röm. 6). Auf die in der Gemeindeliturgie seltene, für jeden Christen einmalige Feier folgten die allwöchentlichen eucharistischen Zusammenkünfte. « Aber auch dies (nämlich die allwöchentlichen Eucharistiefeiern) zu tun, hätten sie unterlassen, nachdem der Statthalter die Hetärien verboten habe », ist dann die natürliche Deutung des « quod ipsum ». Auch Justinus wird einige Jahrzehnte später den Heiden gegenüber den christlichen Kult in Aufnahmefeier mit Taufe und in die sich häufig wiederholenden sonntäglichen Opferfeiern zergliedern.

O. Perler.

Th. Camelot O. P. : Athanase d'Alexandrie, Contre les païens et sur l'incarnation du Verbe. (Sources chrétiennes, 18.) — Paris 1947. 322 SS.

P. Th. Camelot hat sich durch die Übersetzung und Erklärung der Ignatiusbriefe in der gleichen Sammlung bereits empfohlen. Er schenkt uns hier das Jugendwerk des Athanasius, dessen Entstehung vor den Beginn der arianischen Kontroverse, d. h. vor 323, verlegt wird. Nach einer kurzen Biographie folgt in der Einleitung eine längere Analyse der beiden Traktate, die eine Einheit bilden. Leider verzichteten die Herausgeber auf den griechischen Text. Eine Ausnahme machen die unlängst entdeckten bedeutend abweichenden Varianten. Der Verfasser sieht in ihnen mit Lebon eine apollinaristische Überarbeitung. Die sorgfältige, philologisch-historisch gut fundierte Einleitung wird besonders geschätzt werden. Der Verfasser zeigt sich in der profanen Literatur ebenso bewandert wie in der christlichen. Ignatius von Antiochien und Klemens von Alexandrien sind ihm besonders geläufig. Er vermag dadurch die verschiedenen Einflüße wahrzunehmen und ihre Tragweite abzuwägen. Das bewahrt ihn von einer Überschätzung des Athanasius. Selbst nach der stilistischen Seite wird das Verdienst des Alexandriners abgeschwächt. Seine wahre Größe liege im Erlebnis des Christentums und der von ihm bewirkten Erlösung : Wiederherstellung der Gottähnlichkeit, Unsterblichmachung, Vergottung des Menschen durch und in der Menschheit des Erlösergottes. Die stark intellektualistische Färbung der athanasianischen Theologie zeige die Verwandschaft mit den Alexandrinern, besonders mit Klemens von Alexandrien. Vielleicht hätten die Zusammenhänge mit Origenes noch mehr betont werden können ; ich denke z. B. an die « Logoswerdung » des erlösten Mensch (zu S. 96). Ein abendländischer Leser erwartet in der Biographie etwas mehr über die Beziehungen des Athanasius zu Gallien, Italien und Afrika. War dieser doch während seines Aufenthaltes in Trier und in Rom, auch durch sein Leben des Anthonius ein Pionier des Mönchtums. Hieronymus konnte an seine Wirksamkeit anknüpfen. Die Vita Antonii beeinflußte

entscheidend die Bekehrung des großen Augustinus. Doch sind dies Kleinigkeiten. Das vorliegende Bändchen gehört zu den besten der Sammlung.

O. Perler.

E. J. Duncan: Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage. (Studies in Christian Antiquity, No. 8.) — Washington 1945. XXVI-158 SS.

Nach einer Einleitung über Aphraates Leben, Schrifttum, religiöser Umwelt, untersucht der Verfasser die Taufbezeichnungen (Lebenszeichen, wahre Beschneidung, Wiedergeburt, Gewand der Unsterblichkeit) und die alttestamentlichen Vorbilder : Der Durchzug durch das Rote Meer bedeutet mehr die Befreiung aus Sünde und satanischer Herrschaft ; die Überschreitung des Jordan die Besitzergreifung der übernatürlichen Gnadengüter. Geoffenbart wurde das Sakrament in der Taufe Jesu, eingesetzt bei der Fußwaschung am Tage vor dem Leiden, promulgiert vor der Himmelfahrt. Möglicherweise begleitete eine Fußwaschung die Taufspendung in der syrischen Kirche. Von hier aus könnte sie in abendländischen Liturgien Eingang gefunden haben. Ihrem Wesen nach ist die Taufe das Sakrament des Leidens und Todes. Paulus verglich sie bereits mit dem Tode und der Auferstehung des Herrn. Nach Aphraates ist sie vor dem Leiden eingesetzt worden. Sie wurde feierlich in der liturgischen Leidenswoche vor Ostern gespendet. Alle, nicht bloß die Ehelosen, wie gewisse Autoren wollten, können die Taufe empfangen ; den die « B'nai Q'yâmâ » sind das neue Gottesvolk, nicht die Asketen. Die Liturgie der syrischen Kirche kannte nur vor der Taufe eine Salbung mit Öl. Die Taufe läßt die Sünden nach, vermittelt neues Leben durch die Wiedergeburt im Heiligen Geiste ; sie umgibt mit dem Kleid der Unsterblichkeit, verleiht übernatürliche Kräfte, gliedert in die Kirche ein.

Diese Zusammenfassung zeigt hinreichend die anders geartete Liturgie und selbst Theologie der ostsyrischen Kirche bezw. des Aphraates. Sie waren anderen Einflüßen ausgesetzt und hatten eine andere Entwicklung. Den Dogmatiker mögen sie bisweilen befremden, beachten muß er sie (Firmung ?). Es scheint, daß für den Ausdruck « Christum, bezw. den Geist Christi anziehen », sich eine bessere Erklärung hätte finden lassen (S. 43-49). Warum zum paulinischen Bild die zweifelhaften Parallelen auf babylonischen Reliefs herbeiziehen ? Texte aus dem Alten Testament und aus griechischen Autoren liegen doch viel näher. Sie geben dem Ausdruck den Sinn, « eine Kraft, eine Eigenschaft sich aneignen », was vollständig genügt. Damit kommen wir der Gleichung « Christum, den Geist Christi anziehen » schon näher. Daß die Logos-Epiklese bei der Taufwasserweihe mit im Spiele war, kann zugegeben werden. Durch sie wird das Wort, seine Kraft, sein Geist, der den Täuflingen mitgeteilt wird, im Wasser gegenwärtig. Die Logos-Epiklese selbst hat ihren tieferen Hintergrund in der stoisch beeinflußten Logoslehre der Apologeten. Wenn diese Lk. 1, 35 (Joh. 3, 5) : « Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten » vom Logos deuteten, so entsprach das ihrer Auffas-

sung von der Mittlerrolle des Wortes. Teilweise war ihre Deutung in der Schrift selbst begründet. Auch Lukas versteht unter « Geist » kaum die dritte Person der Dreifaltigkeit, sondern einfach « göttlichen Geist und göttliche Kraft ».

O. Perler.

B. Scheve Ss. Cc. : Basilius der Große als Theologe. — Nijmegen 1943.

Die theologische Erkenntnislehre — um diese geht es in diesem Buch —, die der Kappadozier im Kampfe gegen den arianischen Rationalisten Eunomius entwickelt hat, war nicht nur ein verlockendes, sondern dringliches Thema. Der Verfasser behandelt in einem ersten Teil Basilius' Bemühen um die Feststellung der geoffenbarten Wahrheit (Stellung zu Schrift und Überlieferung), in einem zweiten sein Bemühen um das Verständnis der geoffenbarten Lehre (Aufgabe des Verstandes, Vertiefung der theologischen Erkenntnis).

Die Ergebnisse sind sauber herausgearbeitet, aber nicht eigentlich neu zu nennen. Die Darstellung der theologischen Erkenntnislehre scheint nicht tief genug zu schürfen. Eine mehr historische, vergleichende und genetische Betrachtungsweise hätte weiter geführt. Wohl finden sich Ansätze Basilius von der Antike her zu beleuchten (S. 64 ff.), ihn mit andern christlichen Schriftstellern zu vergleichen, der Terminologie eine vermehrte Bedeutung beizumessen (S. 98 ff.), die durch die antike Rhetorik bedingte Darstellung zu beachten (S. 106 ff.) ; aber sie stammen zu oft aus zweiter Hand oder sind nicht ausgeführt, während die Themata häufig geradezu eine ergänzende Untersuchung verlangten, z. B. der Gedanke der Ebenbildlichkeit auf Grund der Erkenntnis im Platonismus (zu S. 54), die Bedeutung des Aristoteles, das Verhältnis zu den Alexandrinern, den zeitgenössischen Kappadoziern. Hinweise zu antiken Einflüssen im Hexameron hätte Y. Courtonne (S. Basile et l'hellénisme P. 1934) geboten. Die testkritischen Arbeiten von P. Henry (Les états du text de Plotin 1938, S. 159-196), entwerten das Urteil von B. Geyer in Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Basilius benutzte in Wirklichkeit während seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit und zwar in vermehrtem Maße gegen Ende seines Lebens Plotins Enneaden.

Im übrigen zeichnet sich die Dissertation aus durch Gewissenhaftigkeit, logisch klare Disposition und wendige Darstellung. Sie kann dem Dogmenhistoriker von Nutzen sein.

O. Perler.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Literarische Besprechungen

Thomistische Literaturschau

Superiorum permissu.
De licentia ordinarii.

Thomistische Literaturschau [1]

II. Theologie [2]

A. Fundamentaltheologie

1. Apologetik

Calcagne F. S. J. — [*Allgemeines.*] — Theologia fundamentalis. — Napoli, D'Auria. 1948. 323 pp. *538*

Horvath A. M. O. P. — Synthesis Theologiae fundamentalis, seu conspectus obiectorum Apologeticae scientificae secundum dependentiam a subiecto theologiae et secundum ordinationem systematicam eorum inter se per rectam rationem cognoscendi. In usum studentium ad gradus academicos adspirantium. — Budapestini, Soc. Sancti Stephani. 1947. 212 pp. *539*

Horvath A. M. O. P. — Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik. — DivThom(Fr) 25 (1947) 29-53, 117-191, 395-408. *540*

Lang A. — Die Katharinenpredigt Heinrichs von Langenstein : Eine programmatische Rede des Gründers der Wines Universität über den Aufbau der Glaubensbegründung und die Organisation der Wissenschaften. — DivThom(Fr) 26 (1948) 123-159, 233-250, 361-394 : 27 (1949) 41-86. *541*

Lang A. — Der Stand der Glaubensbegründung zu Anfang des 13. Jahrhunderts. — Schol 24 (1949) 221-231. *542*

Pauwels C. F. O. P. — Apologetiek (Romen's Compendia). — Roermond-Maaseik, Romen. 1948. XVII-773 SS. *543*

Enrico di S. Teresia O. C. D. — [*Desiderium naturale.*] — Il desiderio naturale della visione di Dio e il suo valore apologetico secondo S. Tommaso. — EphCarm 1 (1947) 55-101. *544*

Finili A. O. P. — Natural Desire. — DomStud 1 (1948) 313-359 ; 2 (1949) 1-15. *545*

Gallacher D. A. — St. Thomas an the Desire for the Vision of God. — MSchol 26 (1949) 159-171. *546*

Meijer B. O. Carm. — Nieuw licht over een oud beginsel : «Het natuurlijk verlangen kan niet ijdel zijn ». — Bijdragen 4 (1941) 255-298. *547*

[1] In der « Thomistischen Literaturschau » finden in erster Linie alle im *thomistischen* Sinne geschriebenen Veröffentlichungen Berücksichtigung ; aber auch jene *nicht-thomistischen* Publikationen, die auf den hl. Thomas oder auf seine und seiner Schule Lehre bezw. Geschichte Bezug haben, werden aufgenommen.

[2] Fortsetzung von Band 27 (1949) 4. Heft.

O'Connor W. R. — The Eternel Quest. The Teaching of St. Thomas Aquinas on the Natural Desire for God. — New York, Longmans. 1947. ix-290 pp. *548*

O'Connor W. R. — The Natural Desire for Happiness. — MSchool 26 (1949) 91-120. *549*

Roy L. — Désir naturel de voir Dieu. — Sciences ecclés. 1 (1948) 110-142. *550*

Horvath A. M. O. P. — Das *Geheimnis* und die natürlichen Erkenntnismittel. — DivThom(Fr) 26 (1948) 205-220, 251-270, 435-452. *551*

Falcon J. S. M. — [*Glaubwürdigkeit.*] — La crédibilité du Dogme catholique. Apologétique scientifique [2]. — Lyon-Paris, Vitte. 1948. 573 pp. *552*

Seiterich E. — Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik. — Heidelberg, Kerle. 1948. 111 SS. *553*

Cirarda J. M. — [*Kirche.*] — La asistencia del Espíritu Santo a la Santa Madre Iglesia. — RevEspT 7 (1947) 47-78. *554*

Congar M. J. O. P. — L'idée de l'Eglise chez saint Thomas d'Aquin. — RScPhTh 29 (1940) 31-58. *555*

Congar M. J. O. P. — Esquisses du mystère de l'Eglise (Unam Sanctam 8). — Paris, Editions du Cerf. 1941. 167 pp. *556*

Darquennes A. S. J. — La définition de l'Eglise d'après saint Thomas d'Aquin. L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime (Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1943) 1-53. *557*

Darquennes A. S. J. — Het sociaal Corps van de Kerk volgens Sint Thomas van Aquino. — Brugge, De Kinkhoren. 1945. 86 pp. *558*

Darquennes A. S. J. — De juridische Structuur van de Kerk volgens Sint Thomas van Aquino. — Leuven, De Vlaamsche Drukkerij. 1949. xii-225 SS. *559*

De Raedemaeker F. S. J. — Apologetiek van de Katholieke Kerk. — Antwerpen, Standaard-Boekhandel. 1941. xii-347 pp. *560*

Journet Ch. — L'Eglise, premices de l'univers rassemblés dans le Christ. — NovVet 16 (1941) 187-222 ; 294-329. *561*

Journet Ch. — Note sur la distinction de deux âmes de l'Eglise, l'une incréée et l'autre créée. — NovVet 21 (1946) 284-299. *562*

Journet Ch. — Définition synthétique de l'âme créée de l'Eglise. — RThom 22 (1947) 197-243, 467-481. *563*

Journet Ch. — L'âme incréée de l'Eglise. — NovVet 22 (1947) 373-399. *564*

Journet Ch. — Un problème de terminologie : schisme, hérésie, dissidence. — NovVet 23 (1948) 52-84. *565*

Leclercq J. O. S. B. — Jean de Paris et l'ecclesiologie du XIII[e] siècle. — Paris, Vrin. 1942. 289 pp. *566*

Nicolas M. J. O. P. — Théologie de l'Eglise. — RThom 46 (1946) 372-398. *567*

Nicolas J. H. O. P. — La médiation de l'Eglise. — RThom 46 (1946) 411-434. *568*

Spedalieri F. S. J. — De infallibilitatis Ecclesiae in Sanctorum Canonizatione causa seu titulo. — Anton 22 (1947) 3-22. *569*

Cogoni G. — [*Kirchl. Gliedschaft.*] — La dottrina di Francesco Suarez nel problema della Salvezza degli Infedeli (Diss.). — Cagliari, Tip. San Giovanni. 1946. 96 pp. *570*

Cornelissen H. O. P. — Geloof zonder Prediking. — Roermond - Maaseik, Romen. — 1946. xv-320 pp. *571*

Dittoe J. F. O. P. — Sacramental Incorporation into the Mystical Body. — Thom 9 (1946) 469-514. *572*

Gigon A. C. O. P. — De membris Ecclesiae Christi. — Friburgi Helv., Typ. Canisiana. 1949. 38 pp. *573*

Liégé P. A. O. P. — L'appartenance à l'Eglise et l'encyclique « Mystici Corporis Christi ». — RScPhTh 32 (1948) 359-362. *574*

Ortega I. O. P. — De vocatione omnium gentium ad salutem. — Manila, Univ. Sancti Thomae. 1946. 279 pp. *575*

Rahner K. S. J. — Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. « Mystici Corporis Christi ». — ZKathTh 69 (1947) 129-188. *576*

Broglie de G. S. J. — [*Natur und Übernatur.*] — De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est. — Greg 29 (1948) 435-463. *577*

Lubac de H. S. J. — La rencontre de « superadditum » et « supernaturale » dans la théologie médiévale. — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 27-34. *578*

Lubac de H. S. J. — Surnaturel. Etudes historiques. — Paris, Aubier. 1946. 498 pp. *579*

Boyer Ch. S. J. — Nature pure et surnaturel dans le « Surnaturel » du Père de Lubac. — Greg 28 (1947) 379-395. *580*

De Blic J. S. J. — Quelques vieux textes sur la notion d'ordre surnaturel. — Mélanges ScRel 3 (1946) 359-362. *581*

Lubac de H. S. J. — Echange de vues. A propos de la conception médiévale de l'ordre surnaturel. — Mélanges ScRel 4 (1947) 365-379. *582*

Martinez J. C. S. J. — Notas sobre unas notas para la historia de la palabra « sobrenatural ». — ArchTGran 1 (1938) 57-85. *583*

Rondet H. — Nature et surnaturel dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin. — RevScRel 33 (1946) 56-91. *584*

Brinktrine J. — [*Offenbarung.*] — Offenbarung und Kirche. Fundamental-Theologie [2]. I. Band : Theorie der Offenbarung. II. Band : Existenz der Offenbarung. Kirche. — Paderborn, Schöningh. 1947-49. VII-314 ; 394 SS. *585*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita. Pars Apologetica [4]. 2 vol. — Roma, Ferrari. 1945. XIV-528 ; 450 pp. *586*

White V. O. P. — St. Thomas' Conception of Revelation. — DomStud 1 (1948) 3-34. *587*

Gillon L. B. O. P. — [*Pot. obedient.*] — Aux origines de la « Puissance obédientielle ». — RThom 47 (1947) 304-310. *588*

Kuiters R. O. E. S. A. — [*Primat.*] — De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate sec. Aegidium Romanum. — Roma, Typis Polygl. Vatic. 1949. 67 pp. *589*

Grabmann M. — Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo († 1307/8) vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum hl. Thomas von Aquin. — Festschrift Faulhaber (München) 185-206. *590*

Becqué M. C. Ss. R. — [*Wunder.*] — Le « Fait Extérieur » dans l'Apologétique du Cardinal Dechamps. — EphThLov 23 (1947) 413-431. *591*

Girolamo da Milano O. F. M. Cap. — La dottrina del miracolo nelle opere di S. Bonaventura. — Milano, Via Piave 2. 1938. 109 pp. *592*

Gutwenger E. S. J. — Der Begriff des moralischen Wunders. — ZKathTh 71 (1949) 90-97. *593*

2. Die « Loci theologici »

Yelle G. — [*Allgemeines.*] — De Ecclesia et de Locis theologicis. — Montréal, Grand Séminaire. 1945. 173 pp. *594*

Landgraf A. — [*Dogmenentwicklung.*] — Scattered Remarks on the Development of Dogma and on Papal Infallibility in Early Scholastic Writings. — TheolStud 7 (1946) 577-582. *595*

Perella G. C. M. — [*Heilige Schrift.*] — L'ispirazione biblica secondo S. Tommaso. — DivThom(Pi) 47-49 (1944-46) 291-295. *596*

Van der Ploeg J. O. P. — The Place of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas. — Thom 10 (1947) 398-422. *597*

Chenu M. D. O. P. — [*Theologie.*] — Ratio superior et inferior. A Note on the Interaction of Theology and Philosophy. — Downside Review 64 (1946) 260-265 — Laval théologique et philosophique 1 (1945) 119-123. *598*

Cordovani M. O. P. — Stabilità del dogma e progresso di dottrina teologica. — Sap(Bol) 1 (1948) 329-339. *599*

Daffara M. O. P. — La Teologia come scienza nella Somma theologica di S. Tommaso. — Sap(Bol) 1 (1948) 12-22. *600*

Drewnowski J. F. — La métaphysique et la Théologie sont-elles des sciences exactes? — Roczniki Folozoficzne 1 (1948) 83-97. *601*

Ferro Couselo M. — Las conclusiones teológicas en Suárez. — RevEspT 9 (1949) 265-292. *602*

Gagnebet R. O. P. — La théologie de saint Thomas, science aristotélicienne de Dieu. — Acta 10 (1946) 203-230. *603*

Grabmann M. — Die Berechtigung der spekulativen Theologie nach der Auffassung des hl. Thomas von Aquin. — In: *G. Söhngen,* Aus der Theologie der Zeit (Regensburg 1948) 39-55. *604*

Guérard des Lauriers M. L. O. P. — Statut inductif de la théologie. — RScPhTh 30 (1941-42) 28-51. *605*

Kovacs T. O. M. Conv. — De relatione philosophiae et theologiae doctrina S. Bonaventurae. — Budapest. 1943. 100 pp. *606*

Labourdette M. O. P. - **Nicolas M. J.** O. P. — L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique. — RThom 47 (1947) 417-466. *607*

Lang A. — Die Conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik. — DivThom(Fr) 22 (1944) 275-290. *608*

Marcotte E. O. M. J. — La nature de la Théologie d'après Melchior Cano. — Ottawa, Editions de l'Université. 1949. 217 pp. *609*

Roschini G. M. O. S. M. — La teologia è veramente scienza? — Acta 10 (1948) 47-132. *610*

Salmon E. G. — Theological Order and the Philosophy of St. Thomas. — Thought 21 (1946) 667-678. *611*

Thieme K. — Fides quaerens intellectum. — DivThom(Fr) 22 (1944) 451-459. *612*

Thomas I. O. P. — Logic and Theology, — DomStud 1 (1948) 291-312. *613*

Van Hove A. — Het wetenschappelijk Karakter van de speculatieve Dogmatica. — EphThLov 23 (1947) 450-471. *614*

Zumkeller A. — Hugolin v. Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre. — Würzburg, Rita-Verlag. 1941. 399 SS. *615*

Xiberta B. M. O. Carm. — De typis veritatum theologicorum determinandis. — DoctCom 1 (1948) 203-218. *616*

Avelino Esteban A. — Nota bibliográfica sobre la llamada « *Teologia Nueva* ». — RevEspT 9 (1949) 303-318 ; 527-546. *617*

Castelli E. — Existentialisme théologique — Paris, Hermann. 1948. 96 pp. *618*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La notion pragmatiste de la vérité et ses conséquences en théologie. — Acta 9 (1942-43) 153-187. *619*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Vérité et immutabilité du dogme. — Angel 24 (1947) 124-139. *620*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Les notions consacrées par les Conciles. — Angel 24 (1947) 217-230. *621*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Nécessité de revenir à la définition traditionnelle de la vérité. — Angel 25 (1948) 185-198. *622*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel. — Angel 25 (1948) 285-298. *623*

Guérard des Lauriers M. L. O. P. — La théologie historique et le développement de la théologie. — Année Théol 7 (1946) 15-55. *624*

Bouillard H. S. J. — Note sur le développement de la théologie. A propos d'une controverse. — Année Théol 7 (1906) 254-264. *625*

Guérard des Lauriers M. L. O. P. — La théologie de saint Thomas de la grâce actuelle. — Année théol. 6 (1945) 276-325 ; 7 (1946) 263-264. *626*

Solages de B. — Pour l'honneur de la théologie. Les contresens du R. P. Garrigou-Lagrange. — BullLittEcclés (1947) 65-84. *627*

Muniz F. P. O. P. — De diversis muneribus S. Theologiae secundum doctrinam S. Thomae. — Angel 24 (1947) 93-123. *628*

Lubac de H. S. J. — Le problème du Développement du Dogme. — Rech ScRel 35 (1948) 130-160. — Vgl. Boyer C., Sur un article des Recherches de science religieuse : Greg 29 (1948) 152-154. *629*

Labourdette M. O. P. — La théologie et ses sources. — RThom 46 (1946) 353-371. *630*

Labourdette M. O. P. — La Théologie, intelligence de la foi. — RThom 46 (1946) 5-44. *631*

Labourdette M. O. P. - **Nicolas M. J.** O. P. - **Bruckberger R. L.** O. P. — Dialogue théologique. Pièces du débat entre « La Revue Thomiste » d'une part et les RR. PP. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar S. J., d'autre part. — Saint-Maximin, Les Arcades. 1947. 151 pp. *632*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La nouvelle théologie où va-t-elle ? — Angel 23 (1946) 126-145. *633*

Labourdette M. O. P. — Fermes propos. — RThom 47 (1947) 5-19. *634*

Labourdette M. O. P. - **Nicolas M. J.** O. P. — Autour du « Dialogue Théologique ». — RevThom 47 (1947) 577-585. *635*

Kappler E. — Die *Verkündigungstheologie*. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel (Studia Friburg. N. F. 2). — Freiburg (Schweiz), Paulusverlag. 1949. xv-264 SS. *636*

B. Dogmatik

1. Allgemeine Darstellungen ; Sammelwerke

Daffara M. O. P. — Cursus Manualis Theologiae Dogmaticae secundum Divi Thomae principia. I : De Deo Uno et Trino ; II : De Deo Creatore ; III : De Ecclesia Christi et de Gratia ; IV : De Sacramentis et Novissimis. — Torino, Marietti. 1944-48. xxiv-464 ; viii-264 ; xvii-362 ; xvi-824 pp. *637*

Deneffe A. S. J. — Ein Enchiridion terminorum pro theologia. — Schol 24 (1949) 380-389. *638*

Diekamp F. — Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas [10-11]. I. Bd. — Münster, Aschendorff. 1949. xii-371 SS. *639*

Englhardt G. — Dogmatische Theologie. — In : G. Söhngen, Aus der Theologie der Zeit (Regensburg 1948) 9-38. *640*

Gigon A. C. O. P. — Theologiae dogmaticae notiones generales [2]. — Friburgi Helv., Typ. Canisiana. 1947. viii-96 pp. *641*

Glorieux P. — Introduction à l'étude du dogme. — Paris, Les Editions du Vitrail. 1949. 401 pp. *642*

Joannes a S. Thoma O. P. — Cursus theologicus. T. IV, fasc. 2. — Parisiis, Desclée Cie. 1946. 440 pp. *463*

Manya J. B. S. J. — Theologumena. I. De Deo cooperante ; II. De ratione peccati poenam aeternam inducentis. — Barcelona, Editorial Balmes. 1946-47. 538 ; 333 pp. *464*

Schmaus M. — Katholische Dogmatik. I. Bd. : Gott der Dreieinige ; II. Bd. : Gott der Schöpfer und Erlöser [3-4]. — München Hueber. 1948. xvi-648 ; xvi-962 SS. *645*

2. Die Lehre von Gott dem Dreieinigen [1]

Bourassa F. — Les missions divines et le surnaturel chez saint Thomas d'Aquin. — Sciences ecclés. 1 (1948) 41-94. *646*

[1] Die Lehre von Gott dem Einen wurde im Abschnitt « Theodizee » berücksichtigt.

Canal E. S. J. — Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae. De Processione Spiritus Sancti. Novum e Vaticanis Codicibus subsidium ad Historiam Theologiae Byzantinae saec. XIV elucidandum (Studi e Testi 116). — Città del Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana. 1945. xv-427 pp. *647*

Chambat L. O. S. B. — Les missions des personnes de la sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin. — Abbaye St. Wandrille, Editions de Fontennelle. 1945. 205 pp. *648*

Dahl A. — Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre. — Lund, Lindstets Univ.-Bokhandel. 1945. 118 SS. *649*

Diepen H. O. S. B. — De analogica nostrae Sanctissimae Trinitatis conceptione. — Angel 23 (1946) 89-125 ; 24 (1947) 33-46. *650*

Elorduy E. S. J. — Las perfecciones relativas de la Trinidad en la doctrina suareziana. — Arch 7 (1944) 187-229. *651*

Galtier P. S. J. — L'habitation en nous des Trois Personnes Divines [2]. — Roma, Univ. Gregoriana. 1949. xiii-249 pp. *652*

Guérard des Lauriers L. B. O. P. — Le mystère du nombre de Dieu. — RScPhTh 29 (1940) 59-83. *653*

Journet Ch. — Présences de la Trinité à elle-même et au monde. — NovVet 18 (1943) 292-318. *654*

Minon A. — M. Blondel et le Mystère de la Sainte Trinité. — EphThLov 23 (1947) 472-498. *655*

Monsegu B. M. C. P. — La Teología del Espíritu Santo según San Cirilo de Alejandría. — RevEspT 7 (1947) 221-246. *656*

Nautin P. — Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du Symbole (Unam Sanctam 17). — Paris, Editions du Cerf. 1947. 69 pp. *657*

Philippe M. D. O. P. — Les processions divines selon Durand de Saint-Pourçain. — RThom 47 (1947) 244-288. *658*

Sträter J. — Het begrip « appropriatie » bij St. Thomas. — Bijdragen 9 (1948) 1-40. *659*

Vanier P. — La relation trinitaire dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. — Sciences ecclés. 1 (1948) 143-159. *660*

3. Die Lehre von der Schöpfung [1]

Bataini J. — [*Engel.*] — La possession angélique est-elle admissible ? — DivThom(Pi) 51 (1948) 290-303. *661*

4. Die Lehre von der Erlösung

a) Die Lehre von Christus

Bonnefoy J. F. O. F. M. — La place du Christ dans le plan divin de la création. — Mélanges ScRel (1948) 39-62. *662*

[1] Über die göttliche Mitwirkung, Weltregierung, Vorsehung vgl. oben « Theodizee ».

Bozzola C. S. J. - **Greppi C.** S. J. — De Verbo Incarnato. De Gratia et De Virtutibus. — Napoli, D'Auria. 1948. 305 pp. *663*

D'Azy B. O. S. B. — Le Christ et ses Anges dans l'oeuvre de saint Thomas. — BullLittEcclés 44 (1943) 93-117, 121-136. *664*

De Clerck E. O. S. B. — Droit du démon et nécessité de la Rédemption. Les écoles d'Abélard et de Pierre Lombard. — RechThéolAM 14 (1947) 32-64. *665*

De Clerck E. O. S. B. — Le dogme de la rédemption. De Robert de Melun à Guillaume d'Auxerre. — RechThéolAM 14 (1947) 252-287. *666*

De Clerck E. O. S. B. — Questions de sotériologie médiévale. — Rech ThéolAM 13 (1946) 150-184. *667*

Dondaine H. O. P. — Qualifications dogmatiques de la théorie de l'« Assumptus homo » dans les oeuvres de saint Thomas. — RScPhTh 30 (1941-42) 163-168. *668*

Dubarle A. M. O. P. — La science humaine du Christ selon saint Augustin. — RScPhTh 29 (1940) 244-263. *669*

Féret H. M. O. P. — « Creati in Christo Jesu ». — RScPhTh 30 (1941-42) 96-132. *670*

Galtier P. S. J. — De Incarnatione et Redemptione. — Paris, Beauchesne. 1947. viii-506 pp. *671*

Landgraf A. — Das Axiom « Verbum assumpsit carnem mediante anima » in der Frühscholastik. — Acta 9 (1942-43) 127-152. *672*

Landgraf A. — Das Problem *Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis* in der Frühscholastik. — Mélanges Auguste Pelzer 109-158. *673*

Larnicol C. C. S. Sp. — De Verbo incarnato et de B. V. Maria. — Roma, Officium Libri Catholici. 1948. 246 pp. *674*

Leclercq J. O. S. B. — L'idée de la royauté du Christi au XIIIe siècle. — Année théologique 5 (1944) 218-242. *675*

Mascarucci P. O. P. — Il progresso di Cristo nella scienza in Sant'Alberto Magno. — DivThom(Pi) 51 (1948) 217-250. *676*

Mendoza F. Card. — De naturali cum Christo unitate. Ed. *A. Piolanti.* — Roma, Lateranum. 1948. lxxx-410 pp. *677*

Mitzka F. S. J. — Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin. — ZKathTh 69 (1947) 189-208. *678*

Pelster F. S. J. — Die Quaestio Alberts des Großen über das Eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4235. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems. — DivThom(Fr) 26 (1948) 3-25. *679*

Rivière J. — Le dogme de la rédemption au XIIe siècle d'après les dernières publications. — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 101-112. *680*

Rivière J. — Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine. — Albi. 1948. xix-549 pp. *681*

Rocca J. M. - **Roschini G. M.** O. S. M. — De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae. — Marianum 3 (1941) 3-31. *682*

Rocca G. - **Roschini O.** S. M. — Sul così detto motivo dell' Incarnazione. Consensi e dissensi. — Marianum 3 (1941) 151-168. *683*

Romualdus P. O. F. M. Cap. — Christus, de Eerstgeborene der Schepping. — StudCath 18 (1942) 155-171. *684*

Rondet H. S. J. — Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et théologie dogmatique. — Paris, Beauchesne. 1948. 396 pp. *685*

Ruding H. S. J. — Het Begrip Persoon in de Leer der hypostatische Vereniging. — Bijdragen 7 (1946) 231-273. *686*

Schiltz E. C. I. C. M. — La solution scolastique du problème de l'union hypostatique. — DivThom(Pi) 50 (1947) 246-254. *687*

Semmelroth O. S. J. — Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita. — Schol 24 (1949) 367-379. *688*

Tessarolo G. — La nozione di soddisfazione e la necessità dell'incarnazione presso Gabriele Vasquez. — Roma, Univ. Gregoriana. 1942. 80 pp. *689*

Thibaut R. — Le sens de l'Homme-Dieu (Museum Lessianum, Sect. théol. 37). — Bruxelles, Edition universelle. 1942. 170 pp. *690*

Vugts A. — La grâce d'union d'après saint Thomas d'Aquin. Essai historique et doctrinal. — Tilburg, Druckkerij Missiehuis. 1942. 179 pp. *691*

Zammit T. O. P. — La redenzione nel pensiero di S. Tommaso. — Scientia (Malta) 4 (1938) 31-42. *692*

Journet Ch. — [*Corpus Chr. myst.*] — Le Christ, personnalité mystique rédemptrice de l'Eglise. — NovVet 16 (1941) 417-452. *693*

Journet Ch. — Le Christ, personnalité mystique efficiente de l'Eglise. — NovVet 17 (1942) 59-101 ; 164-215. *694*

Landgraf A. — Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik. — DivThom(Fr) 26 (1948) 160-180, 291-323, 395-434. *695*

Lubac de H. S. J. — Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-âge. Etude historique. — Paris, Aubier. 1949. 373 pp. *696*

Madoz J. S. J. — La Iglesia Cuerpo-Místico de Cristo, según el primer esquema « De Ecclesia » en el Concilio Vaticano. — RevEspTeol 3 (1943) 159-181. *697*

Mc Guiness I. M. O. P. — Mystici Corporis and the Soul of the Church. — Thom 11 (1948) 18-27. *698*

b) Die Lehre von der Gottesmutter

De Koninck C. D. — [*Allgemeines.*] — The Wisdom That is Mary. — Thom 6 (1943) 1-18. *699*

Horvath A. M. O. P. — Mulier amicta sole. Szüz Mária Kristus Fényében. — Budapest, Szent Domonkos-Rend Kiadása. 1948. 176 pp. *700*

Köster H. M. S. A. C. — Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen. — Limburg, Lahn-Verlag. 1947. 588 SS. *701*

Philippe Th. O. P. — La théologie mariale. — Laval 2 II (1946) 108-130. *702*

Philippe Th. O. P. — Les ressources incomparables de la Maternité divine. — Laval 4 (1948) 49-76. *703*

Roschini G. O. S. M. — De principiis fundamentalibus Mariologiae. — Marianum 2 (1940) 217-250 ; 362-385. *704*

Roschini G. M. S. M. — Compendium Mariologiae. — Roma, Scientia Catholica. 1946. 512 pp. *705*

Altaner B. — [*Assumptio.*] — Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V. — ThR 44 (1948) 129-190 : 45 (1949) 129-142 : 46 (1950) 5-20. *706*

Coppens J. — La definibilité de l'Assomption. — EphThLov 23(1947)5-35. *707*

Bover J. M. S. J. — Proceso historico-teológico de la creencia asumcionista. — RevEspT 8 (1948) 601-616. *708*

Di Fonzo L. O. F. M. Conv. — De corporea assumptione B. Virginis Mariae eiusque gloria caelesti iuxta S. Bonaventuram. — Marianum 1 (1939) 327-350. *709*

Faller O. S. J. — De primorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis (AnalGreg 36). — Roma, Univ. Gregoriana. 1946. 135 pp. *710*

Filograssi I. S. J. — De definibilitate Assumptionis B. Mariae Virginis. — Greg 29 (1948) 7-81. *711*

Filograssi I. S. J. — Traditio Divino-Apostolica et Assumptio B. V. M. — Greg 30 (1949) 443-489. *712*

Gallus T. S. J. — Ad argumentum quoddam Immaculatae Conceptionis quo exeunte Medio Aevo etiam Assumptio probatur. — DivThom(Pi) 51 (1948) 325-332. *713*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite? — DoctCom 1 (1948) 28-63. *714*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La définibilité de l'Assomption. — DivThom (Pi) 50 (1947) 81-86. *715*

Jugie M. A. A. — La mort et l'Assomption de la sainte Vierge. Etude historico-doctrinale (Studi e Testi 14). — Città del Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana. 1944. 747 pp. *716*

Koster M. D. O. P. — Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens. — NOrd 2 (1948) 60-85. *717*

Landgraf A. — Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur Himmelfahrt Mariens. — ZKathTh 69 (1947) 345-353. *718*

Piana C. O. F. M. — Assumptio Beatae Virginis Mariae apud scriptores saeculi XIII. — Roma, Offic. Libri Catholici. 1942. xxxii-147 pp. *719*

Sauras E. O. P. — El misterio de la Asunción y la firmeza teológica que ha alcanzado. — CiencTom 74 (1948) 57-97. *720*

Bover J. M. S. J. — [*Corredemptio.*] — Deiparae Virginis corredemptionis ac mediationis fundamentum. — Madrid, Instituto Francisco Suarez. 1942. 360 pp. *721*

Bover J. M. S. J. — Maria mediadora universal o soteriología mariana estudiada a la luz de los principios mariológicos. — Madrid, Consejo Sup. de Investig. Cient. 1946. 539 pp. *722*

Dillenschneider C. C. Ss. R. — Marie au service de notre rédemption. Le mérite de la nouvelle Eve dans l'économie rédemptrice. — Haguenau 1947. *723*

Gallus T. S. J. — Ad B. M. Virginis in redemptione cooperationem. — DivThom(Pi) 51 (1948) 113-135. *724*

Lennerz H. S. J. — De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis. — Greg 28 (1947) 574-597 ; 29 (1928) 118-141. *725*

Nicolas M. J. O. P. — La doctrine de la Corédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la rédemption. — RThom 47 (1947) 20-44. *726*

Nicolas M. J. O. P. — Marie corédemptrice. — RThom 46 (1946) 182-188. *727*

Seiler H. S. J. - **Sträter P.** S. J. — De modalitate corredemptionis B. Mariae Virg. — Greg 28 (1947) 293-336. *728*

Bover J. S. J. — « Singulari tuo assensu mundo succurristi perdito. » — Marianum 2 (1940) 329-361. *729*

Brinktrine J. — Estne B. M. V. causa physica instrumentalis *Incarnationis Verbi*? — DivThom(Pi) 51 (1948) 319-324. *730*

Manteau-Bonamy H. M. O. P. — Maternité divine et Incarnation. Etude historique et doctrinale de saint Thomas à nos jours. (Bibliothèque Thomiste 27.) — Paris, Vrin. 1949. XIII-253 pp. *731*

5. Die Lehre von der Gnade [1]

Auer J. — [*Allgemeines.*] — Um den Begriff der Gnade. — ZKathTh 70 (1948) 341-368. *732*

Deman Th. O. P. — Saint Thomas, théologien de la grâce. — RevUnivOtt 69 (1949) 65*-79*. *733*

Dhonte R. Ch. O. F. M. — Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'Ecole Franciscaine. — Paris, Editions Franciscaines. 1946. XVI-332 pp. *734*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — De Gratia. Commentarius in Summam Theol. S. Thomae I-II qq. 109-114. — Torino, Berutti. 1947. 431 pp. *735*

Gillon L. B. O. P. — Théologie de la grâce. — RThom 46 (1946) 603-612 ; 47 (1947) 177-189. *736*

Neveut E. C. M. — Les multiples grâces de Dieu. — Paris, Rue de Sèvres 95. XVI-375 pp. *737*

Philips G. — La Grâce des Justes de l'Ancien Testament. Position du problème. Documents historiques. — EphThLov 23 (1947) 521-566 ; 24 (1948) 23-58. *738*

Rosycki K. I. — Quaestio de natura et Gratia, seu reparabilitas omnium peccatorum in statu naturae purae. — Krakow, Fac. Theol. Univ. Cracoviensis. 1946. 169 pp. *739*

Versfeld M. — The Moral Philosophy of Descartes and the Catholic Doctrine of Grace. — DomStud 1 (1948) 149-167. *740*

Farne A. — Une étude théologique sur saint Thomas. La notion de la grâce chez le Docteur angélique. — Année théologique 6 (1945) 426-440. *741*

Bouillard H. S. J. — [*Aktuelle Gnade.*] — A propos de la grâce actuelle chez saint Thomas d'Aquin. — RechScRel 33 (1946) 92-114. *742*

Guérard des Lauriers M. L. O. P. — La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle. — Année Théol. 6 (1945) 276-325. *743*

[1] Über Mitwirkung mit der Gnade, Praemotio physica, vgl. « Theodizee ».

Malaxechevarria J. S. J. — Theologumena. I. De Deo cooperante (Bibl. Teol. Balmes. Serie II, 1). — Barcelona, Editorial Balmes. 1946. 538 pp. *744*

Vicano Cattaneo E. — [*Corpus Chr. myst.*] — La Solidariedad, elemento esencial en la constitución del Cuerpo Mistico según la doctrina de la « Summa Theologica » de Sto Tomás de Aquino. — Santiago de Chile, Editorial Salesiana. 1948. 254 pp. *745*

Fitzgerald Th. J. — [*Einwohnung.*] — De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis (Diss.). — Mundelein, Seminarium S. Mariae ad Lacum. 1949. 141 pp. *746*

Galtier P. S. J. — Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs (Anal Greg 35). — Roma, Univ. Gregoriana. 1946. 290 pp. *747*

Gonzalez Ruiz J. M. — La semejanza divina de la gracia, explicación de una inhabitación formalmente trinitaria. — RevEspT 8 (1948) 565-600. *748*

Philips G. — Le Saint-Esprit en nous. — EphThLov 24 (1948) 127-135. *749*

Sagüés J. F. S. J. — El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino. — Miscelánea Comillas 2 (1944) 159-201. *750*

Trütsch J. — Ss. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores (Diss.). — Schwyz, Maria Hilf. 1949. 141 pp. *751*

Urdanoz T. O. P. — La inhabitación del Espíritu Santo en el alma de justo. — RespEspT 6 (1946) 465-534. *752*

Urdanoz T. O. P. — Influjo causal de las Divinas Personas en la inhabitación en la almas justas. — RevEspT 8 (1948) 141-202. *753*

Caliaro M. S. SS. C. — [*Gaben des Hl. Geistes.*] — I doni dello Spiritu Santo secondo S. Bernardo. — DivThom(Pi) 47-49 (1944-46) 267-290. *754*

Aldama de J. A. S. J. — Los dones del Espíritu Santo. — RevEspT 9 (1949) 3-30. *755*

Colomer Montés L. O. F. M. — Les dones intelectuales del Espíritu Santo. — RevEspT 7 (1947) 3-46. *756*

De Blic J. S. J. — Pour l'histoire de la théologie des dons avant saint Thomas. — RAscMyst 22 (1946) 117-179. *757*

Ferrero M. O. P. — Naturalezza de los Dones. — RevEspT 5 (1945) 561-590. *758*

Jiménez Duque B. — Los frutos del Espíritu Santo. — CiencTom 72 (1947) 331-354. *759*

Menéndez-Reigada I. G. O. P. — El don de sabiduría y el amor afectivo. — CiencTom 73 (1947) 286-300. *760*

Vetter M. O. P. — Erlöste Menschlichkeit. Die Frucht aus dem Geiste. — Wien, Herder. 1947. 128 SS. *761*

Bundervoet A. — [*Heiligmachende Gnade.*] — Wat behoort tot het Wezen van Gods heiligende Genadeïnwoning volgens St. Thomas I Sent. XIV-XVIII en XXXVII? — Bijdragen 9 (1948) 42-58. *762*

Dockx S. I. O. P. — Fils de Dieu par grâce. — Paris, Desclée De Brouwer. 1948. 147 pp. *763*

Fernandez M. G. O. P. — La gracia como participación de la divina naturaleza, en Juan de Santo Tomás y lugar que a éste corresponde en la tradición tomista. — CiencTom 73 (1947) 5-62. *764*

Landgraf A. — Die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Frühscholastik. — Schol 24 (1949) 39-58. *765*

Vugts A. S. J. — De Vereenigingsgenade van Christus in de Theologie van S. Thomas en diens Tijdgenooten. — Bijdragen 5 (1942) 303-359. *766*

Durantez Garcia J. — [*Rechtfertigung.*] — El proceso de la justificación en el adultó a la luz del Maestro Juan de Avila. — RevEspT 6 (1946) 535-572. *767*

Flick M. S. J. — L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso (AnalGreg 40). — Roma, Univ. Gregoriana. 1947. 206 pp. *768*

Vollert C. S. J. — [*Urgerechtigkeit.*] — Saint Thomas on Sanctifying Grace and Original Justice. — TheolStud 2 (1941) 369-387. *769*

Vollert C. S. J. — The Doctrine of Hervaeus Natalis on Primitive Justice and Original Sin (AnalGreg 42). — Roma, Univ. Gregoriana. 1947. 340 pp. *770*

Sagüés J. F. S. J. — La doctrina del Cuerpo místico en San Isidoro. — EstEcles 17 (1943) 227-257, 329-360, 517-546. *771*

6. Die Lehre von den Sakramenten

Bazzola C. S. J. — [*Allgemeines.*] — De Sacramentis. — Napoli, D'Auria. 1948. 338 pp. *772*

Denis L. S. J. — Tractatus de Sacramentis II. De Novissimis. — Braine-le-Comte, Zech. 1947. 232 pp. *773*

Dondaine H. O. P. — « Substantia » sacramenti. — RScPhTh 29 (1940) 328-330. *774*

Dondaine H. O. P. — La définition des sacrements dans la Somme Théologique. — RScPhTh 31 (1947) 213-228. *775*

Doronzo E. O. M. I. — Tractatus Dogmatici. — De Sacramentis in genere (595 pp.). De Baptismo et Confirmatione (453 pp.). De Eucharistia Tom. I: De Sacramento (780 pp.). Tom. II: De Sacrificio (781-1214 pp.). De Poenitentia. Tom. I: De Sacramento et virtute (517 pp.). — Milwaukee, Bruce. 1945-49. *776*

Féret H. M. O. P. — Sacramentum. Res. dans la langue théologique de saint Augustin. — RScPhTh 29 (1940) 218-243. *777*

Gigon A. C. O. P. — De Sacramentis in communi. — Friburgi Helv., Typ. Canisiana. 1945. 205 pp. *778*

Koster M. D. — Symbol oder Sakrament? — NOrd 1 (1947) 385-403. *779*

Mc Nicholl A. J. O. P. — Sacramental Signification. — Thom 10 (1947) 334-348. *780*

Piolanti A. — De Sacramentis[2]. — Roma-Torino, Marietti. 1947. vi-466 pp. *781*

Scheeben M. J. — Le Mystère de l'Eglise et de ses Sacrements. Introduction, traduction, notes et appendices par *A. Kerkvoorde* O. S. B. (Unam Sanctam 15). — Paris, Editions du Cerf. 1946. 188 pp. *782*

Van den Eynde D. O. F. M. — Les définitions des Sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240). — Louvain, Nauwelaerts. 1950. xv-195 pp. *783*

Audet L. — [*Charakter.*] — Notre participation au sacerdoce du Christ. Etude sur le caractère sacramentel. — Laval 1 I (1945) 9-46 ; 1 II (1945) 110-130. *784*

Mc Cormack St. O. P. — The Configuration of the Sacramental Character. — Thom 7 (1944) 458-491. *785*

Rambaldi G. S. J. — [*Intention.*] — L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII. (AnalGreg XXXIII). — Roma, Univ. Gregoriana. 1944. 192 pp. *786*

Baudiment L. — [*Wirksamkeit.*] — La causalité des sacrements. — Année Théol 3 (1942) 47-57. *787*

Gonzalez R. — La doctrina de Melchor Cano en su « Relectio de Sacramentis » y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los Sacramentos. — EvEspT 5 (1945) 477-496. *788*

Roig Gironella J. S. J. — Qué opinión tuvo santo Tomás sobre la causalidad de los sacramentos? — EstEcl 16 (1942) 351-374. *789*

Dondaine H. O. P. — [*Taufe.*] — La forme du baptême selon Cajetan. — RScPhTh 29 (1940) 331-333. *790*

Landgraf A. — Die Wirkung der Taufe im Fictus und im Contritus nach der Lehre der Frühscholastik. — Acta 8 (1941-42) 237-348. *791*

Marchetta B. — La materia e la forma del Battismo nella Chiesa di S. Ambrogio. — Roma, Arti Grafiche « S. Barbara ». 1945. 190 pp. *792*

Alvarez-Menendez S. O. P. — [*Firmung.*] — De extraordinario Confirmationis ministro. — Angel 24 (1947) 168-194. *793*

Crosignani J. C. M. — De extraordinario Confirmationis ministro. — DivThom(Pi) 50 (1947) 87-92. *794*

Gilles J. R. O. P. — The Case for Confirmation. — Thom 10 (1947) 159-184. *795*

Koster D. O. P. — Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche. — Münster, Regensberg. 1948. 215 SS. *796*

Anciaux P. — Le sacrement de Pénitence chez Guillaume d'Auvergne. — EphThLov 24 (1948) 98-118. *797*

Anciaux P. — [*Busse.*] — La Théologie du Sacrement de Pénitence au XIIe siècle. — Louvain, Nauwelaerts. 1949. xxxi-645 pp. *798*

Créteur F. — Nature du sacrement de pénitence selon saint Thomas. — Année théol. 7 (1946) 454-460. *799*

Dondaine H. O. P. — L'attrition suffisante (BiblThom 25). — Paris, Vrin. 1943. 63 pp. *800*

De Blic J. S. J. — Sur « l'attrition suffisante ». — Mélanges Sciences Relig. (1945) 329-368. *801*

Garcia A. O. P. — La atrición en Vitoria y su Escuela. — CiencTom 2 (1947) 62-94. *802*

Meyer Ch. R. — The Thomistic Concept of Justifying Contrition (Diss.) — Mundelein, Sem. Sanctae Mariae ad Lacum. 1949. ix-236 pp. *803*

Heylen V. — Tractatus de Poenitentia [8]. — Mechliniae, Dessaini. 1946. x-435 pp. *804*

Rus G. N. — De munere poenitentiae in aedificando corpore Christi mystico ad menten S. Thomae. — Romae, Athenaeum « Urbanianum ». 1944. 102 pp. *805*

Spitzig J. A. — Sacramental Penance in the Twelfth and Thirteenth Centuries. — Washington, Catholic University. 1947. xi-196 pp. *806*

Cuervo M. O. P. — [*Eucharistie.*] — Los teólogos de la Escuela salmantica en las discusiones del concilio de Trento sobre el Sacrificio de la Cena. — ClencTom 74 (1948) 177-216. *807*

Gigon A. C. O. P. — Missa sacramentum Crucis [4]. — Torino, Marietti. 1949. 42 pp. *808*

Kennedy V. L. — The Moment of Consecration and the Elevation of the Host. — MedStud 6 (1944) 121-150. *809*

Manya J. B. — La Transsubstanciación. — RevEspT 7 (1947) 247-264. *810*

Oromi M. O. F. M. — El concilio di Trento y la teoría Substantia-Accidentes en la Eucaristía. — Verdad y Vida 3 (1945) 3-45. *811*

Quera M. S. J. — Suárez y la doctrina de la transubstanciación eucarística. — Razón y Fe 138 (1948) 409-442. *812*

Rahner K. S. J. — Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit. — ZKathTh 71 (1949) 257-317. *813*

Sauras E. O. P. — En qué sentido depende de la Eucaristía la eficacia de los demás sacramentos? — RevEspT 7 (1947) 303-336. *814*

Selvaggi F. S. J. — Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna. — Greg 30 (1949) 7-45. *815*

Söhngen G. — Das sakramentale Wesen des Meßopfers. — Essen, Wibbelt. 1946. 63 SS. *816*

Bonetti I. C. P. S. — [*Weihesakrament.*] — Il potere di Ordine extrasacramentale e la sua importanza nella teologia di S. Tommaso. — DivThom(Pi) 51 (1948) 136-145. *817*

Brinktrine J. — Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen. — DivThom(Fr) 22 (1944) 291-308. *818*

Croce W. S. J. — Die Niederen Weihen und ihre hierarchische Entwicklung. — ZKathTh 70 (1948) 257-314. *819*

Egenter R. — Bischofsstand und bischöfliches Ethos nach dem hl. Thomas von Aquin. — Festschrift Faulhaber (München) 164-184. *820*

Fuchs J. S. J. — Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt. — Schol 16 (1941) 498-520. *821*

Gigon A. C. O. P. — Da sacramento Ordinis. — Friburgi Helv., Typ. Canisiana. 1945. 103 pp. *822*

Giovanni B. da Farnese O. F. M. Cap. — Il sacramento dell' Ordine nel periodo precedente la Sess. XXIII del Concilio di Trento (1515-1562). — Roma, L'Italia Francescana Editrice. 1946. 323 pp. *823*

Schmaus M. — Der Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura. — Festschrift Faulhaber (München) 305-336. *824*

Janssens A. — [*Hl. Ölung.*] — Het Heilig Oliesel. — Antwerpen, Standaard-Boekhandel. 1939. VIII-251 pp. *825*

Boissard E. O. S. B. — [*Ehe.*] — Questions théologiques sur le Mariage. — Paris, Editions du Cerf. 1948. 134 pp. *826*

Schahl C. O. F. M. — La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique. — Paris, Editions Franciscaines. 1948. 160 pp. *827*

7. Die Lehre von den letzten Dingen

Broglie de V. S. J. — De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus I. — Paris, Beauchesne. 1948. 299 pp. *828*

Colunga A. O. P. — La vida eterna en S. Juan según los comentarios de San Alberto Magno y Santo Tomás. — ViencTom 65 (1943) 121-143. *829*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — L'altra vita e la profondità dell'anima. — ... La Scuola. 1947. *830*

Gigon A. C. O. P. — De Novissimis. — Friburgi Helv., Typ. Canisiana. 1947. 136 pp. *831*

Journet Ch. — L'Eglise triomphante. — NovVet 19 (1944) 314-330. *832*

Journet Ch. — La cause formelle de l'Eglise glorieuse. — NovVet 19 (1944) 406-451. *833*

Journet Ch. — La cause matérielle de l'Eglise glorieuse. — NovVet 20 (1945) 77-104. *834*

Journet Ch. — La cause finale de l'Eglise glorieuse. — NovVet 20 (1945) 176-188. *835*

Landgraf A. — Die Bestrafung läßlicher Sünden in der Hölle nach dem Urteil der Frühscholastik. — Greg 22 (1941) 80-119 ; 380-407. *836*

Müller J. P. O. S. B. — Les critiques de la thèse de Jean Quidort sur la béatitude formelle. — RechThéolAM 15 (1948) 153-170. *837*

Muniz F. P. O. P. — Es posible una predestinación post praevisa merita? — CiencTom 73 (1943) 105-115. *838*

Orlandis R. — El ultimo fin del hombre según S. Tomas. — Manresa 15 (1943) 34-53. *839*

Piolanti A. — De Novissimis[2] (Coll. Theol. Rom. VII). — Torino, Marietti. 1947. 142 pp. *840*

Schmaus M. — Von den letzten Dingen. — Münster, Regensburg. 1948. 736 SS. *841*

Thomistische Literaturschau[1]

II. Theologie

C. Moraltheologie[2]

1. Allgemeine Darstellungen; Sammelwerke

Berg L. — Die Gottebenbildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas von Aquin. — Mainz, Kirchheim. 1948. 120 SS. *842*

Boyer C. S. J. — Morale et surnaturel. — Greg 29 (1948) 527-543. *843*

Ermecke G. — Vorbildungfolge und Beispielbefolgung in der christlichen Sittlichkeit. — ThGl 37/38 (1948) 313-322. *844*

Fanfani L. O. P. — Manuale theorico-practicum Theologiae Moralis ad mentem D. Thomae. I Pars fundamentalis. — Romae, Ferrari. 1949. xix-648 pp. *844a*

Festugière A. J. O. P. — La Sainteté. — Paris, Presses Universitaires de France. 1949. xii-127 pp. *844b*

Lanza A. — Theologia Moralis. T. I : Theologia Moralis fundamentalis. — Torino, Marietti. 1949. xxiv-570 pp. *845*

Leclercq J. — Morale et méthode positive. — Miscellanea Janssens 17-28. *846*

Le Senne R. — Traité de morale générale. — Paris, Presses Universitaires de France. 1942. vii-757 pp. *847*

Lottin O. O. S. B. — Comment organiser la Théologie morale fondamentale? — Miscellanea Janssens 153-168. *848*

Lottin O. O. S. B. — Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. Tom II : Problèmes de morale. Première partie. — Tome III : Problèmes de morale. Seconde partie. — Louvain, Abbaye du Mont César. — Gembloux, Duculot. 1948-49. 597 ; 790 pp. *849*

Martínez Gómez J. S. J. — Suárez y la sobrenaturalidad del mérito. — ArchTGran 2 (1937) 72-128. *850*

Morán M. S. J. — El orden moral. Cabe en el algún desorden con plena deliberación y sin pecado? Respuesa de San Ignacio de Loyola y su coincidencia con Santo Tomás de Aquino. — Miscelánea Comillas 1 (1941) 133-173. *851*

[1] Fortsetzung von Band 28 (1950) 2. Heft.
[2] Über die allgemeine Moral (de actibus humanis, de lege, de conscientia etc.) vgl. oben « Ethik ».

Occhiena M. — Natura e Sopranatura nella soluzione cristiana del problema morale. — Torino, Berutti. 1946. 176 pp. *852*

Peinador A. C. M. F. — Theologia Moralis Fundamentalis ex Divi Thomae principiis inconcussis. Vol. I: Pars prior speculativa. — Madrid, Coculsa. 1946. XXXII-539 pp. *853*

Rodrigo L. S. J. — Praelectiones theologico-morales Comillenses. T. II: Tractatus de Legibus. — Santander. 1944. XXVIII-717 pp. *854*

Rodrigo L. S. J. — De relatione inter probabilismum iuridicum statutum in Can. 15 Codicis Iuris Canonici et probabilismum moralem. — Miscelánea Comillas 3 (1943) 85-129. *855*

Spiazzî R. O. P. — Il valore sopratemporale della persona umana. — Sap(Bol) 1 (1948) 354-373. *856*

Schoemann J. B. — Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie. — Schol 18 (1943) 31-53; 175-199. *857*

Utz F. O. P. — Wesen und Sinn des christlichen Ethos. Analyse und Synthese der christlichen Lebensform. — München-Heidelberg, Kerle. 1942. 221 SS. *858*

Utz F. O. P. — Mensch und Christ. — ZAszMyst 16 (1941) 51-61. *859*

Van Kol A. S. J. — Christus' plaats in S. Thomas' Moraalsystem. (Bijdragen-Bibliotheek I.) — Roermond-Maaseik, Romen. 1947. 143 SS. *860*

2. Die Lehre von der Sünde

Díez-Alegría J. M. S. J. — [*Allgemeines.*] — Satisfacción condigna de la creatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez. — ArchTGran 8 (1945) 85-98. *861*

Aldama de J. A. S. J. — Diego Ruiz de Montoya S. J. De natura peccati actualis. Comentario a I-II q. 71 a. 6. — ArchTGran 2 (1939) 233-294. *862*

Gillon L. B. O. P. — La théorie des oppositions et la théologie du péché. — Paris, Vrin. 1937. XX-151 pp. *863*

Horváth A. M. O. P. — Sünde und Unsündlichkeit. — DivThom(Fr) 19 (1941) 129-156; 241-268; 409-434; 20 (1942) 35-66; 157-175; 347-379; 21 (1943) 23-47. *864*

Barth T. O. F. M. — *Erbsünde* und Gotteserkenntnis. Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung im Anschluß an Johannes Duns Skotus. — PhJb 57 (1947) 70-103. *865*

Flick M. S. J. — Il poligenismo e il dogma del peccato originale. — Greg 28 (1947) 555-563. *866*

Gillon L. B. O. P. — La doctrina del pecado original en Francisco de Vitoria. — CiencTom 72 (1947) 28-40. *867*

La Valle A. O. E. S. A. — La giustizia di Adamo e il peccato originale secondo Egidio Romano. — Palermo, Tip. Pontificia. 1939. 96 pp. *868*

Muñoz V. S. — Il hombre ante el hecho del pecado original, según Domingo de Soto. — RevEspT 7 (1947) 535-632. *869*

Peniado M. — La voluntaridad del pecado original en los teólogos del siglo XVI y primera mitad del XVII. — ArchTGran 8 (1945) 9-56. *870*

Penagos L. S. J. — La doctrina del pecado original en el Concilio di Trento. — Miscelánea Comillas 4 (1945) 127-273. *871*

Scarinci L. O. S. B. — Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino O. P. (Studia Anselmiana 17). — Città del Vaticano, Libreria Vaticana. 1947. 170 pp. *872*

Daffara M. O. P. — De Peccato originali et De Verbo Incarnato. — Torino, Marietti. 1949. XIV-464 pp. *873*

Davish W. M. S. J. — [*Läßliche Sünde.*] — Thomas on Perfect Contrition and Venial Sin. — TheolStud 8 (1947) 126-135. *874*

Aldama de J. A. S. J. — El valor dogmático de la doctrina sobre la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora. — ArchTGran 9 (1946) 53-68. *875*

De Letter P. S. J. — Saint Thomas on Perfect Contrition and Venial Sin. — TheolStud 8 (1947) 492-494. *876*

Jiménez Fajardo J. — Las propriedades del pecado venial. Investigación y sintesis teológica. — ArchTGran 7 (1944) 55-123. *877*

Jiménez Fajardo J. — La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teologia escolástica. — Granada, Faculdad teologica. 1944. 167 pp. *878*

De Blic J. S. J. — [*Sünde der Engel.*] — S. Thomas et l'intellectualisme moral. A propos de la peccabilité de l'ange. — Mélanges ScRelig (1944) 241-280. *879*

De Blic J. S. J. — Peccabilité du pur esprit et surnaturel. — Mélanges ScRelig (1945) 162 ff. *880*

3. Die Lehre von den Tugenden und den ihnen entgegengesetzten Lastern

a) Allgemeines

Lumbreras P. O. P. — Notes on the Connection of the Virtues. — Thom 11 (1948) 218-240. *881*

Vignon H. S. J. — Adnotationes in tractatum De virtutibus infusis. — Roma, Univ. Gregoriana. 1943. 339 pp. *882*

b) Die theologischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster

Lottin O. O. S. B. — [*Allgemeines.*] — Vertu de religion et vertus théologales. — DomStud 1 (1948) 209-228. *883*

Aubert R. — [*Glaube.*] — Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle. — RHistEccl 39 (1943) 22-99. *884*

Aubert R. — Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle. — Miscellanea Janssens 28-308. *885*

Aubert R. — Le problème de l'acte de foi dans l'oeuvre de Pierre Olivi. — Miscellanea A. De Meyer I 626-637. *886*

Chamelot Th. O. P. — « Credere Deo, Credere Deum, Credere in Deum. » Pour l'histoire d'une formule traditionnelle. — RScPhTh 30 (1941-42) 149-155. *887*

Dal Verme M. E. — La libertà nell' atto della fede. — Milano, « Vita e Pensiero ». 1944. 80 pp. *888*

De Blic J. S. J. — L'analyse de la foi chez Newman. — EphThLov 24 (1948) 136-145. *889*

Decout A. S. J. — L'acte de foi. Ses éléments logiques. Ses éléments psychologiques. — Paris, Beauchesne. 1947 260 pp. *890*

Espasa J. — Relación entre la fe infusa y la adquirida en Gregorio de Valencia. — ArchTGran 8 (1945) 99-123. *891*

Farrel P. O. P. — The Portals of Doubt. — Thom 8 (1945) 293-368. *892*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — An fides explicita de Christo Salvatore sit omnibus necessaria ad salutem necessitate medii. — DoctCom 1 (1948) 341-354. *893*

Lattey C. S. J. — The Rule of Faith according to St. Thomas. — IrishEcclRecord 67 (1946) 217-223. *895*

Maccaferri A. M. O. P. — Le dynamisme de la foi selon Albert le Grand. — RScPhTh 29 (1940) 278-303. *896*

Parente P. — S. Tommaso e la recente psicologia della fede. — DoctCom 1 (1948) 7-27. *897*

Sohier A. A. M. — La foi probable. L'acte de foi d'après Gilles Estrix (1624-1694). — Greg 28 (1947) 511-554. *898*

Teresius a S. Agnete O. C. D. — De natura fidei theologicae secundum Salmanticenses. — EphCarm 1 (1947) 279-311. *899*

Verneaux R. — Doute et croyance. — RPhilLouv 45 (1947) 71-44. *900*

Volken L. M. S. — Der Glaube als Personbegegnung. Zur Kernfrage der Theologie Emil Brunners. — DivThom(Fr) 24 (1946) 80-98 ; 167-208 ; 249-287. *901*

Volken L. M. S. — Der Glaube bei Emil Brunner. (Studia Friburgensia N. F. 1.) — Freiburg, Paulusverlag. 1947. xix-223 SS. *902*

Coulon W. M. O. P. — [*Hoffnung.*] — The Certitude of Hope. — Thom 10 (1947) 75-119 ; 226-252. *903*

Utz A. F. O. P. — Die ethische Werthöhe der christlichen Hoffnung. — ZKathTh 68 (1944) 28-39. *904*

Alszeghy Z. S. J. — [*Liebe.*] — Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura. (Analecta Gregoriana 38). — Romae, Univ. Gregoriana. 1946. 300 SS. *905*

Gillon L. B. O. P. — Genèse psychologique de la théorie thomiste de l'amour. — RThom 46 (1946) 322-329. *894*

Gillon L. B. O. P. — A propos de la théorie thomiste de l'amitié. — Angel 25 (1948) 3-17. *906*

Noble H. D. O. P. — La joie de la charité d'après S. Thomas d'Aquin. — Année Theol. 2 (1941) 1-22. *907*

Peña D. O. P. — Puede la caridad ser la causa formal de la Iglesia? — Angel 24 (1947) 231-260 ; 25 (1948) 110-152. *908*

Pétré H. — Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne (Spic. S. Lovan.) — Louvain, Spicilegium S. Lovaniense. 1948. VIII-414 pp. *909*

Stévaux A. — La doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas. — EphThLov 24 (1948) 59-97. *910*

c) Die moralischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster

Carlson S. O. P. — The Virtue of Humility. — Thom 7 (1944) 135-178 ; 363-414. *911*

Farrell W. O. P. — Virtues of the Household. — Thom 9 (1946) 337-378. *912*

Fuchs J. S. J. — Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin. — Köln, Bachem. 1949. 329 SS. *913*

Gerhard W. A. — The Intellectual Virtue of Prudence. — Thom 8 (1945) 413-456. *914*

Landgraf A. — Der verfolgte Feind und das nicht gehaltene Versprechen in der Theologie der Frühscholastik. — DivThom(Fr) 2 (1944) 3-30 ; 217-227. *915*

Mc Donald W. J. — Communism in Eden ? — NewSchol 20 (1946) 101-125. *916*

Pasciak J. B. O. P. — De oboedientia religiona secundum D. Thomam et Thomistas. — Roma, « Angelicum ». 1945. XIII-86 pp. *917*

Ribera V. — Doctrina de Vitoria acerca del martirio. — CiencTom 72 (1927) 41-61. *918*

Santamaria A. O. P. — Quaenam sit solemnitas votorum iuxta Sanctum Thomam. — Manilae, Pont. Universitas S. Thomae. 1949. 228 pp. *919*

Schöllgen W. — Christliche Soziologie als theologische Disziplin. — NOrd 1 (1947) 404-417. *920*

Solages, de, B. — La théologie de la guerre juste. Genèse et orientation. — Paris, Desclée de Brouwer. 1946. 154 pp. *921*

Vykopal A. — Interpretazione della dottrina del superfluo in San Tommaso.— Brescia, Morcelliana. 1945. 89 pp. *922*

Welty E. O. P. — Christlicher Sozialismus. — NOrd 1 (1946) 39-70, 132-157. *923*

D. Pastoraltheologie, Askese, Mystik

Niedermeyer A. — [*Pastoral.*] — Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. I. Band : Das menschliche Sexualleben. Anhang : Thomistische Studien zur Biologie, Soziologie und Metaphysik der Geschlechter. — Wien, Herder. 1949. XX-508 SS. *924*

Utz A. F. O. P. — Theologie und seelsorgliche Verkündigung der Heilsbotschaft, in : Wesentliche Seelsorge. — Luzern, Rexverlag. 1945.SS. 135-159. *925*

Albrighi P. — Sacra *Liturgia.* Il sacrificio cristiano. — Vicenza. 1943. 450 pp. *926*

Dehau P. Th. O. P. — La structure liturgique de la messe d'après saint Thomas d'Aquin. — Lyon, Editions de l'Abeille. 1943. 62 pp. *927*

Travers J. C. M. O. P. — Valeur sociale de la liturgie d'après saint Thomas d'Aquin. (Lex orandi 5.) — Paris, Les Editions du Cerf. 1946. 331 pp. *928*

Auer A. O. S. B. — [*Askese, Mystik.*] — Die philosophischen Grundlagen der Askese. — Salzburg, Igonta-Verlag. o. J. 249 SS. *929*

Claudio de Jesus Crucificado O. C. D. — Aclarando posiciones acerca del « concepto de mística sobrenatural ». — RevEspT 9 (1949) 105-132. *930*

Denifle H. S. O. P. — Beschauung und Gaben des Heiligen Geistes. Drei Fragmente aus dem literarischen Nachlaß, herausgegeben von *D. Planzer* O. P. — DivThom(Fr.) 22 (1944) 339-354. *931*

Fichtenau H. — Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters. — Wien, Herder. 1948. 128 SS. *932*

Grabmann M. — Der Einfluß des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters. — ZKathTh 68 (1944) 19-27. *933*

García-Rodríguez B. C. M. F. — Algo sobre la ontología de la perfección. — RevEspT 8 (1948) 329-348. *934*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La profundità dell' anima secondo San Tommaso. — Humanitas 1 (1946) 10-17. *935*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — De sanctificatione sacerdotum secundum nostri temporis exigentias. [2] — Torino, Marietti. 1948. 168 pp. *936*

Hallfell M. P. B. — Die Wende zu Christus im Leben des Dieners Gottes Hieronymus Jaegen. — DivThom(Fr) 20 (1942) 253-277 ; 380-408. *937*

Hennessy Th. O. P. — The Fatherhood of the Priest. — Thom 10 (1947) 271-306. *938*

Jiménez Duque B. — Problemas de Metodologia en los Estudios místicos. — CiencTom 74 (1948) 217-239 ; 75 (1948) 55-65. *939*

Jiménez Duque B. — En qué consiste la perfección cristiana? — RevEspT 8 (1948) 617-630. *940*

Johann R. O. S. J. — A Meditation on Friendship. — MSchool 25 (1948) 126-131. *941*

Labourdette M. O. P. — La loi de perfection. — RThom 46 (1946) 531-539. *942*

Lanz A. M. S. J. — Umanesimo cristiano e perfezione spirituale. — Greg 28 (1947) 134-153. *943*

Llaméra M. O. P. — La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo. — RevEspT 7 (1947) 423-482. *944*

Lossky V. — Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise de l'Orient. — Paris, Aubier. 1944. 248 pp. *945*

Mayer A. O. S. B. — Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik. — Graz, Pustet. 1948. 413 SS. *946*

Mailhiot M. B. O. P. — The Place of Religious Sentiment in Saint Thomas. — Thom 9 (1946) 22-65, 222-265. *947*

Morency R. S. J. — L'activité affective selon Jean de Saint-Thomas. — Laval 2 I (1946) 143-174. *948*

Nicolas M. J. O. P. — Sacerdoce diocésain et vie religieuse. — RThom 46 (1946) 169-182. *949*

Noble H. D. O. P. — L'union à Dieu d'après S. Thomas d'Aquin. — Année Théol. 3 (1942) 209-221. *950*

Pérez-Vizcaíno J. M. S. J. — La « Experiencia religiosa » Elemento primordial de su trama psicológica considerada desde el punto de vista teológico-dogmático y desde el puramente psicológico. — RevEspTeol 4 (1944) 655-684. *951*

Rahner K. S. J. — Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung. — ZKathTh 68 (1944) 67-78. *952*

Roy L. S. J. — Lumière et Sagesse. La grâce mystique dans la Théologie de S. Thomas d'Aquin. — Montréal, L'Immaculée Conception. 1948. 301 pp. *953*

Royo Marín A. O. P. — El concepto de mística sobrenatural. — RevEspT 8 (1948) 61-80. *954*

Royo Marín A. O. P. — Insistiendo : Acera del « concepto de mística sobrenatural ». — RevEspT 9 (1949) 589-606. *960*

Scharff C. O. S. S. A. — L'habitus principe de simplicité et d'unité dans la vie spirituelle. — Utrecht-Nijmegen, Dekker-Van de Vegt. 1950. 206 pp. *955*

Stolz A. O. S. B. — L'Ascesi cristiana. — Brescia, Morceliana. 1943. 200 pp. *956*

Stolz A. O. S. B. — L'ascès chretienne. — Chèvetogne, Editions de l'Iconographie. 1948. 279 pp. *957*

Turbessi G. O. S. B. — La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione ai fonti. — Roma, Abbazia S. Paolo. 1944. XII-200 pp. *958*

Wilms H. O. P. — Vom Wesen und Wert der Mystik. — NOrd 1 (1946) 97-115. *959*

Abkürzungen zur Thomistischen Literaturschau

Acta = Acta Pontificiae Academiae S. Thomae Aq. et religionis catholicae
AlAnd = Al-Andalus
AmerEcclRev = American Ecclesiastical Review
AnalGreg = Analecta Gregoriana
AnalOP = Analecta Ordinis Praedicatorum
AnalSTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Angel = Angelicum
Anton = Antonianum
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchFPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum
ArchGPh = Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie
ArchHistDoctr = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
ArchPh = Archives de Philosophie
ArchSystPh = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie
ArchTGran = Archivo Teológico Granadino
Beiträge = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BenedMschr = Benediktinische Monatsschrift
BiblThom = Bibliothèque Thomiste
Bijdragen = Bijdragen van de philosophische en theologische faculteiten der Nederlandschen Jezuieten
BullInstCathPar = Bulletin de l'institut catholique de Paris
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
CollMechl = Collectanea Mechliniensia
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DomStud = Dominican Studies
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EstEcl = Estudios Eclesiasticos
EstFrancisc = Estudios Franciscanos
Et = Etudes
EtHistLittDoctr = Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII[e] siècle
EtFrancisc = Etudes Franciscaines
EtPhilMéd = Etudes de philosophie médiévale
FrancStud = Franciscan Studies
FranzStud = Franziskanische Studien
GlorD = Gloria Dei
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
HomPastRev = The Homiletic and Pastoral Review
JThStud = The Journal of Theological Studies
MedStud = Mediaeval Studies
MemDom = Memorie Domenicane
MiscFranc = Miscellanea Francescana
MSchool = The Modern Schoolman
NewSchol = The New Scholasticism
NOrd = Neue Ordnung
NouvRTh = Nouvelle Revue Théologique
NovVet = Nova et Vetera (Freiburg)
PastBon = Pastor Bonus
Pens = Pensamiento
PhJb = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
Phil = Philosophia
PublInstEtMedOtt = Publications de l'institut d'études médiévales d'Ottawa
RApol = Revue Apologétique
RAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RBén = Revue Bénédictine
RBibl = Revue Biblique
RechScRel = Recherches de science religieuse
RechThéolAM = Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RevEspT = Revista Española de Teología
RevFil = Revista de Filosofia
RHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RHistFrancisc = Revue d'Histoire Franciscaine
RHistPhRel = Revue d'histoire et de phliosophie religieuse
RMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RPhilLouv = Revue Philosophique de Louvain
RPh = Revue de Philosophie
RScPhTh = Revue des sciences philosophiques et théologiques
RScRel = Revue de sciences religieuses
RThom = Revue Thomiste
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne)
RUnOtt = Revue de l'Université d'Ottawa
RivFilN = Rivista di Filosofia neoscolastica
RivRosm = Rivista Rosminiana
Sal = Salesianum
Sap(Bol) = Sapienza (Bologna)
Sap(Plat) = Sapientia (La Plata)
SchwRdsch = Schweizerische Rundschau
Schol = Scholastik
ScuolCatt = La Scuola Cattolica
StudAns = Studia Anselmiana
StudCath = Studia Catholica
StudFrib = Studia Friburgensia
StZt = Stimmen der Zeit
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThQschr = Theologische Quartalschrift
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
Thom = The Thomist
TPhil = Tijdschrift voor Philosophie
ThomStud = Thomistische Studien
ThR = Theologische Revue
Trad = Traditio
VidaS = Vida Sobrenatural
VieSp = Vie Spirituelle
VieInt = Vie Intellectuelle
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAszMyst = Zeitschrift für Aszese und Mystik
ZDtKPh = Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie

Thomistische Literaturschau

III. Geschichte des Thomismus [1]

A. Allgemeine Darstellungen; Sammelwerke

Bonafede G. — [*Allgemeines.*] — Storia della filosofia medievale. — Palermo, Pantea. 1945. 279 pp. *960*

Brennan R. E. — History of Psychology from the Standpoint of a Thomist. — New York, Macmillan. 1945. XVIII-277 pp. *961*

Buonaiuti E. — I maestri della tradizione mediterranea. — Roma, Colombo. 1945. 526 pp. *962*

De Wulf M. — Histoire de la Philosophie Médiévale. T. III : Après le XIII[e] siècle [6]. — Louvain, Inst. Sup. de Philosophie. 1947. 300 pp. *963*

Fischl I. — Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter. — Graz, Pustet. 1947. XVI-400 SS. *964*

Graf G. — Geschichte der christlichen arabischen Literatur. I : Die Übersetzungen. II : Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrh. (Studi e Testi 118, 133). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana. 1944-47. XLIV-662 ; XXXI-512 SS. *965*

Hawkeins J. B. — A Sketsch of Mediaeval Philosophy. — London, Sheed-Ward. 1947. 148 pp. *966*

Landgraf A. M. — Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik. — Regensburg, Gregorius-Verlag. 1948. 143 SS. *967*

Lehmann P. — Erforschung des Mittelalters. — Leipzig, Harrassowitz. 1941. *969*

Magnino B. — I grandi pensatori del Medio Evo. — Roma, S. A. L. E. R. 1941. 130 pp. *970*

Marias J. — Historia de la Filosofia. — Madrid, Revista de Occidente. 1941. 413 pp. *971*

Northrop F. S. C. — The Meeting of East and West. — New York, Macmillan. 1946. 531 pp. *972*

[1] Abhandlungen zur Geschichte eines *Problems* werden im systematischen Teil (Theologie und Philosophie) zusammen mit der einschlägigen systematischen Literatur verzeichnet.

Für *Personennamen* aus dem systematischen Teil sei auf das Personenregister verwiesen.

Rossi A. C. M. — Metodi e risultati relativi alla storia della filosofia. — DivThom(Pi) 50 (1947) 268-279 ; 51 (1948) 59-67. *973*

Seidlmayer M. — Das Mittelalter. — Regensburg, Gregorius-Verlag. 1948. 108 SS. *974*

Smalley B. — The Study of the Bible in the Middle Ages. — Oxford, Clarendon Press. 1941. xvi-295 pp. *975*

Sorento L. — Medievalia. — Brescia, Morcelliana. 1944. 480 pp. *976*

Thomard F. J. — Précis d'histoire de la philosophie [3]. — Tournai, Desclée. 1945. xi-1011 pp. *977*

Thorndike L. — University Records and Life in the Middle Ages. — New York, Columbia University. 1944. xvii-476 pp. *978*

Walz A. O. P. — Studi storiografici. — Roma, Saler. 1940. *979*

Walz A. O. P. — De compositione historica et de historiographia. — Angel 23 (1946) 146-164. *980*

Van Steenberghen F. — Directives pour la confection d'une monographie scientifique avec applications concrètes aux recherches sur la Philosophie médiévale [2]. — Louvain, Institut Sup. de Philosophie. 1949. 88 pp. *981*

Balič C. O. F. M. — [*Bibliographie.*] — De critica textuali Scholasticorum scriptis accommodata. — Anton 20 (1945) 267-308. *982*

Curtius E. R. — Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter. — Romanische Forschungen 57 (1943) 290-309. *983*

Gigon O. — Platon (Bibliograph. Einführungen in das Studium der Philosophie 12). — Bern, Francke. 1950. 30 SS. *984*

Koch J. — Zu Codex 35 des Archivo del Cabildo Catedral de Barcelona. — ArchFPraed 13 (1943) 101-107. *985*

Maier A. — Die Borghese-Handschriften der Biblioteca Vaticana. — Trad 6 (1948) 351-356. *986*

Normas. — Normas de transcripción y edición de textos y documentos. — Madrid, Consejo Sup. de Investig. Cient. 1944. 53 pp. *987*

Ocaña Jiménez M. — Tablas de conversion de datas islámicas a cristianas y viceversa. — Madrid, Consejo Sup. de Investig. Cient. 1946. xxiv-167 pp. *988*

Olmos y Canalda E. — Códices de la Cátedral de Valencia [2]. — Madrid, Consejo Superior de Investig. Cient. 1943. 248 et 30 pp. *989*

Perler O. — Patristische Philosophie (Bibl. Einführungen in das Studium der Philosophie 18). — Bern, Francke. 1950. 44 SS. *990*

Thompson E. M. — Paleografia greca e latina. Vers. *G. Fumagalli.* 4 ed. G. C. Bascapè. — Milano, Hoepli. 1940. xxiii-270 et 97 pp. *991*

Thompson J. W. — The Literacy of the Laity in the Middle Ages. — Berkeley, University of California. 1939. vi-198 pp. *992*

Wyser P. O. P. — Thomas von Aquin (Bibliograph. Einführungen in das Studium der Philosophie 13 -14).— Bern, Francke. 1950. 78 SS. *993*

Young P. — Catalogus librorum manuscriptorum bibliothecae. Wigorniensis. Ed. *I. Atkins-N. R. Keer.* — Cambridge, University Press. 84 pp. *994*

Festschrift M. Kardinal Faulhaber. — [*Sammelwerke.*] — Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Sr. Emminenz Michael Kardinal von Faul-

haber, Erzbischof von München-Freising zum 80. Geburtstag dargebracht von der *Theolog. Fakultät* der Universität *München*. — Regensburg, Gregorius-Verlag. 1949. xii-363 SS. *995*

Festschrift M. Kardinal Faulhaber. — Zum 80. Geburtstag dargebracht vom Professorenkollegium der Phil.-theol. Hochschule *Freising*. — München, Pfeiffer. 1949. 274 SS. *996*

Festschrift Martin R. J. O. P. — Studia Mediaevalia in honorem Adm. Rev. P. Raymundi Jos. Martin O .P. LXXum natalem diem agentis. — Brugis, De Tempel. 1949. xvi-540 pp. *997*

Festschrift F. Suárez — Suárez en el Quarto Centenario de su nacimiento (1548-1948). — Pemamiento, Revista de Investigación et Infomación Filosófica 4 (1948) Numero extraordinario. *997a*

Miscellanea A. Janssen. — Miscellanea Moralia in honorem Eximii Domini Arthur Janssen. (Bibliotheca EphThLov Series I. Vol. 2 et 3.) — Louvain, Nauwelaerts-Gembloux, Duculot. 1948. xxvii-672 pp. *998*

Strena R. Trotta. — Strena Seminarii Maioris Metropolitani Platensis Rectori et Professori Raphael Trotta. — La Platta 1947. *998a*

B. Vorgeschichte des Thomismus

Bignone E. — [*Allgemeines.*] — Studi sul pensiero antico. — Napoli, Loffredo. 1938. 355 pp. *999*

Bourke V. J. — St. Thomas and the Greek Moralists. — Milwaukee, Marquette University. 1948. 70 pp. *1000*

De Ghellinck J. S. J. — Le mouvement théologique du XIIe siècle. Sa préparation lointaine, avant et autour de Pierre Lombard. Ses rapports avec les initiatives des canonistes. Etudes, recherches et documents [2]. — Bruges, Editions « De Tempel ». 1948. xvi-594 pp. *1001*

De Ghellinck J. S. J. — L'essor de la littérature latine au XIIe siècle. 2 vol. — Bruxelles, Edition Universelle. 1946. *1002*

De Ghellinck J. S. J. — Patristique et Moyen Age. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale. 3 vol. — Gembloux, Duculot. 1946-48. *1003*

Delhaye P. — La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XIIe siècle. — Miscellanea Janssen 29-44. *1004*

Delhaye Ph. — Deux adaptations du De amicitia de Cicéron au XIIe siècle. — RechThéolAM 15 (1948) 304-331. *1005*

Fraile G. — Sobre el origen de la filosofía griega. — CiencTom 65 (1943) 252-277. *1006*

Frost S. E. — Masterworks of Philosophy. Digests of Eleven Great Classics (darunter Aristoteles). — New York, Doubleday. 1946. 766 pp. *1007*

Kantorowicz H. — The « Quaestiones disputatae » of the Glossators. — Tijdschrift Rechtsgeschiedenis 16 (1937) 1-67. *1008*

Leclercq J. O. S. B. — Un traité De fallaciis in theologia. — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 43-46. *1009*

Leclercq J. O. S. B. — Un nouveau fragment du traité De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum? — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 173-177. *1010*

Lottin O. O. S. B. — Pour une édition critique du « Liber Pancrisis ». — RechThéolAM 13 (1946) 185-201. *1011*

Mariani U. O. S. A. — La scolastica negli inizi del secolo XIII. — Giornale dantesco 40 (1939) 57-85. *1012*

Pelster F. S. J. — Mitteilungen zur Frühscholastik aus einer Wiener und einer Klosterneuburger Hs. — PHJb 54 (1941) 109-114. *1013*

Sanč F. — Filozofja starik Grka i Rimljana (Philosophia antiquorum Graecorum et Romanorum). — Zagreb, Knjiznca Zivota. 1942. 330 pp. *1014*

Walzer R. — Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe. — Bulletin John Rylands Library 29 (1945) 160-183. *1015*

Landgraf A. — Studien zur Theologie des zwölften Jahrhunderts. — Trad 1 (1943) 183-222. *1016*

Landgraf A. — Philologisches zur Frühscholastik. — MedStud 8 (1946) 53-67. *1017*

Henquinet F. M. O. F. M. — La Summa Florentina « Ne ad mensam » du début du XIIIe siècle. — Anton 22 (1947) 125-176. *1018*

Quadri G. — La filosofia degli Arabi nel suo fiore. 2 Vol. — Firenze, « La Nuova Italia ». 1939-41. 277 ; 203 pp. *1019*

Van Steenberghen F. — Philosophie des Mittelalters (Bibl. Einführungen in das Studium der Philosophie 17). — Bern, Francke. 1950. 52 SS. *1020*

Van de Vyver A. — Les étapes du développement philosophique du haut moyen âge. — Revue belge Philol. Hist. 8 (1929) 425-452. *1021*

Abaelard P. — Oeuvres choisies. Ed. *M. de Gandilhac.* — Paris, Aubier. 1945. 345 pp. *1022*

Hesse Th. — Gottes Liebesoffenbarung als Begründung der menschlichen Liebesgerechtigkeit bei Abaelard. (Diss.-Teildruck.) — Essen, Gemeinwohl. 1939. 31 SS. *1023*

Landgraf A. — Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi in Epistolam ad Hebraeos. — Notre Dame, Indiana, University. 1945. 651-864 pp. *1024*

Nicolau d'Oliver L. — Sur la date de la « Dialectica » d'Abélard. — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 375-396. *1025*

De Simone L. — [*Albertus M.*] — Introduzione alla vita e pensiero di Alberto Magno. — Napoli, G. U. F. Mussolini. 1942. 164 pp. *1026*

Kibre P. — Alchemical Writings ascribed to Albertus Magnus. — Speculum 17 (1942) 399-418. *1027*

Siemer L. O. P. — Albert der Große und unsere Zeit. — NOrd 1 (1947) 481-496. *1028*

Wengel M. O. Carm. D. — Die Lehre von den rationes seminales bei Albert dem Großen. Eine terminologische und problemgeschichtliche Untersuchung. — Würzburg, Mayr. 1937. 143 SS. *1029*

Doucet V. O. F. M. — [*Alexander v. Hales.*] — De « Summa Fratris Alexandri Halensis » historice considerata. — RivFilN 40 (1948) 1-44. *1030*

Doucet V. O. F. M. — The History of The Problem of the Authenticity of the Summa. — FrancStudies 7 (1947) 26-41, 274-312. *1031*

Doucet V. O. F. M. — A New Source of the « Summa Fratris Alexandri ». The Commentary on the Sentences of Alexander of Hales. — Franc Studies 6 (1946) 403-417. *1032*

Doucet V. O. F. M. — Une nouvelle source de la « Summa fratris Alexandri ». — RUnOtt 17 (1947) 51*-66*. *1033*

Alexander von Hales. — Summa theologica seu sic ab origine dicta « Summa Fratris Alexandri ». 2 vol. — Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae. 1948. ccccxvi-1170 pp. *1034*

Herscher I. — A Bibliography of Alexander of Hales. — FrancStudies 26 (1945-46) n. 4. *1035*

Huber R. M. O. F. M. C. — Alexander of Hales O. F. M. (ca. 1170-1245). His Life and Influence on Medieval Scholasticism. — FrancStudies 26 (1945) 353-365. *1036*

Lottin O. O. S. B. — Le Commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences. — RechThéolAM 14 (1947) 93-96. *1037*

Hammond R. — The Philosophy of *Alfarabi* and its Influence on Medieval Thought. — Cynthiana Ky., Hobson. 1947. 55 pp. *1038*

Alfarabius. — De Platonis philosophia. — Ed. *F. Rosenthal - R. Walzer* (Corpus Platonicum Medii Aevi). — Londini, Inst. Warburg. 1943. xxii-30 et 23 pp. *1039*

Al-Gazzali. — Buch vom Gottvertrauen. Das 35. Buch des Ihyâ 'ulûm ad-din. Übers. *H. Wehr.* — Halle, Niemeyer. 1940. xxv-117 SS. *1040*

Combes A. — [*Anselm v. Cant.*] — Un inédit de saint Anselm? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum » d'après Jean de Ripa (Etudes de phil. médiévale 34). — Paris, Vrin. 1944. 333 pp. *1041*

Spedalieri F. S. J. — Anselmus an Gaunilo? seu de recta argumenti sancti Doctoris interpretatione. — Greg 28 (1947) 55-77. *1042*

Vignaux P. — Structure et sens du « Monologion ». — RScPhTh 31 (1947) 192-212. *1043*

Cavallera F. — [*Anselm v. Laon.*] — Chronique d'histoire de la théologie. D'Anselme de Laon à Pierre Lombard. — BullLittEcclés 41 (1940) 40-54, 103-114. *1044*

Lottin O. O. S. B. — Anselme de Laon, auteur de la « Lettre » de S. Anselme sur la Cène. — RechThéolAM 13 (1946) 222-225. *1045*

Lottin O. O. S. B. — Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon. — RechThéolAM 13 (1946) 202-221 ; 261-281 ; 14 (1947) 5-32 ; 157-185. *1046*

Lottin O. O. S. B. — Manegold de Lautenbach, source d'Anselme de Laon. — RechThéolAM 17 (1947) 218-223. *1047*

Aristoteles. — De insomniis et De divinatione per somnium. — Ed. *H. J. Drossaart Lulofs.* 1947. — Leiden, Brill. 1947. lxxviii-24-70 pp. *1048*

Aristoteles. — The Politics of Aristotle. Transl. of *E. Baker.* — Oxford, Clarendon Press. 1946. lxxvi-412 pp. *1049*

Aristotels. — De somno et vigilia, adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario. Ed. *H. J. Drossaart Lulofs.* — Lugduni Bat., « Templum Salomonis ». 1943. xxxvii-46 pp. *1050*

Armstrong A. H. — Aristotle, Plotinus and St. Thomas (Aquinas Paper). — Oxford, Blakfriars. 1946. 11 pp. *1051*

Callus D. A. O. P. — Introduction of Aristotelian Learning to Oxford. — London, Milford. 1944. 55 pp. *1052*

Cantin St. — A propos de l'évolution d'Aristote en psychologie. — Laval 4 (1948) 338-945. *1053*

Deman Th. O. P. — Remarques critiques de S. Thomas sur Aristote interprète de Platon. — RScPhTh 30 (1941-42) 133-148. *1054*

Garcia Vieyra A. — La doctrina de la inteligencia desde Aristoteles a Santo Tomas. — Phil 3 (1946) 145-147. *1055*

Gaudron E. O. F. M. — L'expérience dans la morale aristotélicienne. — Laval 3 (1947) 243-261. *1056*

Giacon C. S. J. — Il divenire di Aristotele. Dottrina e Testi. Problemi di oggi. — Padova, Cedam. 1948. 202 pp. *1057*

Mansion A. — Over de verhouding van de « Vetus Translatio » van Aristotelis « Physica » tot de « Translatio Vaticana ». — Miscellanea De Meyer I 472-484. *1058*

Mansion A. — Les prémices de l'« Aristoteles latinus ». — RPhilLouv 44 (1946) 104-129. *1059*

Mc Keon R. — Introduction to Aristotle. — New York, Modern Library. 1947. 697 pp. *1060*

Organ T. W. — An Index to Aristotle. — Princeton, University Press. 1948. 224 pp. *1061*

Pession P. — Alle origini dell' Aristotelismo latino. — Sap (Bol) 374-386. *1062*

Van Steenberghen F. — Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme. — Louvain, Inst. Sup. de Philosophie. 1946. 200 pp. *1063*

Mc Williams J. A. S. J. — Aristotelian and Cartesian Motion. — NewSchol 17 (1943) 307-321. *1064*

Pelster F. S. J. — Neuere Forschungen über die Aristotelesübersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts. Eine kritische Übersicht. — Greg 30 (1949) 46-77. *1065*

Landgraf A. — Zur Geschichte der Einführung des Aristoteles in den mittelalterlichen Lehrbetrieb. — ThR 42 (1943) 49-55. *1066*

Marie Amand de St. Joseph. — La contemplación según Aristoteles. — RevEspic 2 (1943) 369-388. *1067*

Cayré F. — Initiation à la philosophie de *S. Augustin* (Bibl. Augustinienne. Philosophie I). — Paris, Desclée De Brouwer. 1947. 320 pp. *1068*

De Vooght P. O. S. B. — La part de saint Augustin dans De Ecclesia de Jean Huss. — RechThéolAM 13 (1946) 304-336. *1069*

Verbeke G. — L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisisme à saint Augustin. — Paris, Desclée De Brouwer. 1945. 572 pp. *1070*

Iturrioz J. S. J. — El Trinitarismo en la filosofía de San Agustín. — RevEsp Teol 3 (1943) 89-128. *1071*

Masnovo A. — S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi. — Milano, Vita e Pensiero. 1942. vii-178 pp. *1072*

Spencer W. — St. Augustine and the Influence of Religion on Philosophy. — Internat. Journ. Ethic. 41 (1930-31) 461-479. *1073*

Collins J. — [*Boethius.*] — Progress and Problem in the Reassessement of Boethius. — MSchool 23 (1945-46) 1-23. *1074*

Rapisarda E. — La crisi spirituale di Boezio. — Firenze, La Nuova Italia. 1947. VIII-135 pp. *1075*

Dietsche B. O. P. — [*Didymus.*] — L'héritage littéraire de Didyme l'aveugle. — RScPhTh 30 (1941-42) 380-414. *1076*

Bauer O. O. S. B. — *Frowin* von Engelberg (1147-1178), De laude liberi arbitrii libri VII. — RechThéolAM 15 (1948) 27-75, 269-303. *1077*

Pelster F. S. J. — *Gilbert* de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbertus Porreta? — Schol 24 (1949) 401-403. *1078*

Lambot C. O. S. B. — Oeuvres théologiques et grammaticales de *Godescalc* d'Orbais (Spic. S. Lov.). — Louvain, Spicilegium S. Lovaniense. 712 pp. *1079*

Köster H. — Die Heilslehre des *Hugo von Sankt-Viktor.* Grundlagen und Grundzüge. — Emsdetten, Lechte. 1940. XXV-133 SS. *1080*

Ott L. — Die Trinitätslehre der Summa Sententiarum als Quelle des Petrus Lombardus. — DivThom(Fr) 21 (1943) 159-186. *1081*

Weisweiler H. S. J. — Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De Sacramentis. — Schol 24 (1949) 59-86 ; 232-267. *1082*

Asín Palacios M. — Huellas del *Islam.* Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz. — Madrid, Espasa-Calpe. 1941. 309 pp. *1083*

Gardet L. — Rencontre de la théologie musulmane et de la pensée patristique. — RThom 47 (1947) 45-112. *1084*

Teicher J. L. — Christian Theology an the Jewish Opposition to *Maimonides.* — JournTheolStud (1942) 67-76. *1085*

Wittmayer S. — Essays on Maimonides. An Octocentennial Volume. — New York, Columbia University. 1941. 316 pp. *1086*

Gaudron E. O. F. M. — Pour l'interprétation de la pensée préaristotélicienne : a propos de *Parménide.* — Laval 2 I (1946) 59-73. *1087*

Kennedy V. L. — [*Petrus v. Chartres.*] — The Handbook of Master Peter Chancellor of Chartres. — MedStud 5 (1943) 1-38. *1088*

Petrus Hispanus. — Obras filosóficas. II : Comentario al « De anima » de Aristoteles. Ed. *M. Alonso* S. J. — Madrid, Consejo Sup. de Investig. Cient. 1944. 784 pp. *1089*

De Ghellinck J. S. J. — [*Petrus Lomb.*] — Le mouvement théologique. La préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des Canonistes [2]. — Bruges-Paris, Desclée De Brouwer. 1948. XVI-594 pp. *1090*

Gilson E. — Pierre Lombard et les théologiens de l'essence. — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 61-64. *1091*

Landgraf A. — Ein neuer Fund zur Kommentierung des Paulinenkommentars des Petrus Lombardus. — Biblica 25 (1944) 50-61. *1092*

Petrus v. Poitiers. — Petri Pictaviensis Sententiae I. Ed. *Ph. S. Moore* and *M. Dulong.* — Notre Dame (Ind.), University. 1943. LXII-326 pp. *1093*

Armstrong A. H. — [*Plato.*] — Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man. — DomStud 1 (1948) 113-126. *1094*

Klibansky R. — Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. — Mediaeval Renaissance Studies 1 (1941-43) 281-330. *1095*

Meyerhoff H. — On the Platonism of St. Augustine's Quaestio de Ideis. — NewSchol 16 (1942) 16-45. *1096*

Mariën B. — [*Plotin.*] — Bibliografia critica degli Studi Plotiniani con rassegna delle loro recensioni. — Bari, G. Laterza. 1949. 273 pp. *1097*

Pugliese Carratelli G. — Porfirio, Vita di Plotino ed ordine dei suoi libri. — Napoli, G. Macchiaroli. 1946. 129 pp. *1098*

Stegmüller Fr. — Die Summa des *Praepositinus* in der Universitätsbibliothek zu Uppsala. — RechThéolAM 15 (1948) 171-181. *1099*

Van den Daele A. S. J. — [*Ps. Dionysius.*] — Indices Pseudo-Dionysiani. — Louvain, Bibliothèque de l'Université. 1941. 154 pp. *1100*

Kennedy V. L. — *Robert Courson* on Penance. — MedStud 7 (1945) 291-336. *1101*

Deman Th. O. P. — *Socrate* dans l'oeuvre de St. Thomas d'Aquin. — RScPhTh 29 (1940) 177-205. *1102*

Deman Th. O. P. — Le témoignage d'Aristote sur Socrate. — Paris, Les Belles Lettres. 1942. 139 pp. *1103*

Dal Pra M. — *Scoto Eriugena* ed il Neoplatonismo medievale. — Milano, Bocca. 1941. 306 pp. *1104*

Pelster F. S. J. — Magister *Stephanus de Poliniaco* und seine Quästionen. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie von Bonaventura und Thomas. — Schol 24 (1949) 544-563. *1105*

Bochenski I. M. O. P. — La logique de *Théophraste* (Collect. Friburgensia, Nouvelle série 32). — Fribourg, Librairie de l'Université. 1947. 138 pp. *1106*

Van den Eynde D. O. F. M. — Les « Magistri » du Commentaire « Unum ex quatuor » de *Zacharias* Chrysopolitanus. — Anton 23 (1948) 3-32, 181-220. *1107*

C. Das 13. und 14. Jahrhundert

1. Der hl. Thomas von Aquin

a) Das Leben des hl. Thomas

Bousquet J. — Vie de S. Thomas d'Aquin, suivi d'un commentaire de sa lettre à un étudiant. — Ottawa-Montréal, Lévirer. 1947. 78 pp. *1108*

Callus D. A. O. P. — The Condemnation of St. Thomas at Oxford. — Oxford, Blackfriars. 1946. 38 pp. *1109*

Chesterton G. K. — St. Thomas Aquinas [2]. — London, Hodder. 1947. 159 pp. *1110*

Coffey R. M. O. P. — The Man from Rocca Sicca. — Milwaukee, Bruce. 1944. xi-140 pp. *1111*

D'Acry M. C. S. J. — Thomas Aquinas. — Westminster (Maryl.), Newman Bookshop. 1940. ix-292 pp. *1112*

De Simone L. — San Tommaso d'Aquino. I. La storia e l'opera. — Napoli, G. U. F. Mussolini. 1944. 239 pp. *1113*

Gillet St. M. O. P. — Thomas d'Aquin. — Paris. 1949. *1114*

Maritain J. — St. Thomas Aquinas. Trad. *J. F. Scanlan.* — London, Sheed-Ward. 1946. 192 pp. *1115*

Petitot A. C. — Sint Thomas van Aquino. — Voorhout, Foreholte. 1947. 135 pp. *1116*

Rius Serra J. — Processus canonizationis B. Thomae Aquinatis peractus Fossae Novae, iuxta exemplar asservatum in Tabulario S. Rituum Congregationis. — AnalOP 22 (1935-36) 509-529, 576-631. *1117*

Laurent M. H. O. P. — De processu canonizationis S. Thomae Aquinatis Fossae Novae facto. Manuscriptum novum. — AnalOP 22 (1935-36) 632-639. *1118*

Serrand A. Z. — S. Thomas d'Aquin (1226-1274). Sa vie militante et constructive d'après les anciennes chroniques. — Paris, Ed. du Cerf. 1947. 50 pp. *1119*

Wohl, de, L. — The Quiet Light. — London, Gollancz. 1950. 320 pp. — Dasselbe in deutscher Übersetzung: Licht über Aquino. — Olten, Walter. 1950. 359 SS. *1120*

b) Die Persönlichkeit des hl. Thomas

Ameal J. — Santo Tomás de Aquino. Iniciación al estudio de su figura y su obra. Version española de la 2ª ed. portuguesa. — Madrid, Ediciones y publicaciones españolas. 1945. 366 pp. *1121*

Grabmann M. — Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung [7]. — München-Kempten, Kösel. 1946. 231 SS. *1122*

Grabmann M. — Santo Tomás de Aquino [2]. Trad. *S. Minguijón.* — Barcelona, Labor. 1945. *1123*

Grabmann M. — Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt [3]. — Freiburg, Paulusverlag. 1949. 125 SS. *1124*

Grabmann M. — La Vida espiritual de Santo Tomás de Aquino. — Buenos Aires, Editorial Guadelupe. 1945. 210 pp. *1125*

Hoogfeld J. H. — Inleiding tot leven en leer van St. Thomas van Aquino [4]. — Nijmegen-Utrecht, Dekker-Van de Vegt. 1948. 218 pp. *1126*

Maritain J. — L'humanisme de saint Thomas d'Aquin. — MedStud 3 (1941) 174-184. *1127*

Pieper J. — Über Thomas von Aquin [2]. — Olten, Walter. 1948. *1128*

Vetter M. O. P. — Die geistige Heimat des Hl. Thomas von Aquin. — Wien, Herder. 1946. 23 SS. *1129*

c) Die Auktorität des hl. Thomas.

Ghini G. M. O. P. — S. Tommaso genio morale. — Sap(Bol) 1 (1948) 23-34. *1130*

Marucchi P. — S. Tommaso d'Aquino e l'Averroismo. — La Città di Vita 2 (1947) 97-115. *1131*

Padovani U. — Tommaso d'Aquino nella storia della cultura. — Como, Marzorati. 1945. 45 pp. *1132*

Pieper J. — Thomas a Creatore. — Hochland 35 II (1938) 89-105. *1133*

d) Die Werke des hl. Thomas

1. Handschriften, Ausgaben, Übersetzungen

Thomas Aq. — Opera omnia edita iussu Leonis XIII. P. M. Tomus XVI : Indices auctoritatum et rerum occurrentium in Summa Theologiae et Summa Contra Gentiles et in annexis commentariis Thomae de Vio Caietani et Francisci de Sylvestris Ferrariensis, item in praefationibus, notulis atque appendicibus editorum, id est : Indices in integros tomos IV-XV, cura et studio Fratrum Praedicatorum. — Romae, S. Sabina, apud sedem Commissionis Leoninae. 1948. xxvi-684 pp. *1134*

Thomas Aq. — Indices auctoritatum omniumque rerum notabilium occurrentium in Summa Theologiae et in Summa Contra Gentiles S. Thomae de Aquino. Extractum ex Tomo XVI. editionis leoninae. — Romae, S. Sabina, apud sedem Commissionis Leoninae. 1948. in-8°, viii-728 pp. *1135*

Thomas Aq. — Indices omnium auctoritatum et rerum notabilium occurrentium in Commentariis in Summam Theologiae Thomae de Vio Card. Caietani et in Commentariis in Summam Contra Gentiles Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Extractum ex Tomo XVI editionis Leoninae. — Romae, S. Sabina, apud sedem Commissionis Leoninae. 1948. in-8°, viii-287 pp. *1136*

Thomas Aq. — Summa Theologiae. Cura et studio *P. Caramello*, cum textu et recensione Leonina. Introd. *C. Suermondt* O. P. 4 vol. — Roma, Marietti. 1948. xxiv-605 ; viii-616 ; x-944 ; ix-1128 pp. *1137*

Thomas Aq. — Summa Theologiae cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis ad textum S. Pii V iussu confectum recognita. 5 vol. — Ottawa (Canada), Commissio Piana, 95 Avenue Empress. 1941-45. *1138*

Thomas Aq. — Summa theologica. Die deutsche Thomasausgabe. XV. Bd.: Glaube als Tugend (II-II qq. 1-16). Bearb. von *A. F. Utz* O. P. — Heidelberg, Kerle — Salzburg, Pustet. 1950 (31)-509 SS. *1139*

Thomas Aq. — Somme théologique. La prophétie (II-II qq. 171-178). Trad. *P. Synave* O. P. - *P. Bennoît* O. P. — 1947. 398 pp. — La prudence (II-II qq. 47-56) 2e éd. Trad. *Th. Deman* O. P. — 1949. 554 pp. — Les sacrements (III qq. 60-65). Trad. *A. M. Roguet* O. P. — 1946. 400 pp. — Paris-Tournai-Rome, Desclée. *1140*

Thomas Aq. — Suma Teológica. Texto latino de la edición critica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. *Francisco Barbado Viejo* O. P., Obispo de Salamanca. — Tomo I : Introducción General par el R. P. Mtro. Fr. *Santiago Ramírez* O. P. Tratado de Dios Uno en esenia (I qq. 1-26). Introducción del Fr. R. *Suárez* O. P. — Intro-

ducciónes particulares, anotaciones y apéndices por el Fr. *F. Muñiz* O. P. — Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1947. 237*-1055 pp. — Tomo II : Tratado de Dios trino en personas, de la creación en general, de los Angeles. Tomo III : Tratado del mundo corpóreo, del hombre, de la conservación y gobierno de las cosas creadas. *1141*

Thomas Aq. — La Somma teologica. Traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani. Texto latino dell edizione Leonina. Vol. I : Introduzione generale. Vol. II : I qq. 1-13. — Firenze. 1949 ff. *1142*

Thomas Aq. — The Summa theologica, literally translated by Fathers of the English Dominican Province. 29 Vol. 2. edit. — New York. 1948 ff. *1143*

Thomas Aq. — Suma Teológica. Ed. *L. Castellani.* — Buenos Aires, Club de Lectores. 1944 ff. *1144*

Thomas Aq. — Summa contra Gentiles oder die Verteidigung der höchsten Wahrheiten. Bd. III u. IV : 3. Buch. Herausg. *H. Fahsel.* — Zürich, Fraumünster. 1947-49. *1145*

Thomas Aq. — Compendio de la Suma Teológica de S. Tomás de Aquino. Ed. *T. Pègues* O. P. — Buenos Aires, Ed. Difusión. 1945. 359 pp. *1146*

Thomas Aq. — Fede e Ragione. Estratti dalle due « Somme ». Ed. *A. Carlini.* — Bari, Laterza. 1949. 242 pp. *1147*

Thomas Aq. — La conoscenza. Estratti dalla Summa theologica. Trad. *M. Casotti.* — Brescia, La Scuola. 1946. 102 pp. *1148*

Thomas Aq. — Compendium of Theology. Transl. *C. Vollert* S. J. — St. Louis, Herder. 1947. 386 pp. *1149*

Thomas Aq. — Quaestiones disputatae 2 Vol. Ed. *R. Spiazzi* O. P. — Torino, Marietti. 1949. xxx-594 pp. ; 900 pp. *1150*

Thomas Aq. — Questiones discutidas de la Verdad. — La Plata, Sapientia 1 (1946) 69-76, 164-170 ff. *1151*

Thomas Aq. — The Philosophy of Teaching of St. Thomas Aquinas. Partial translation of de Veritate q. 10, by *M. H. Mayer* and *E. A. Fitzpatrick.* — Milwaukee, Bruce. 164 pp. *1152*

Thomas Aq. — Quaestiones quodlibetales [8]. Ed. *R. Spiazzi* O. P. — Torino, Marietti. 1949. *1153*

Thomas Aq. — Opuscula omnia necnon opera minora. Ad fidem codicum restituit ac edidit *J. Perrier* O. P. Vol. I : Opuscula philosophica. — Paris, Lethielleux. 1949. xx-620 pp. *1154*

Thomas Aq. — De Principiis naturae. Ed. *J. Pauson* (Textus Philosophici Friburg. 2). — Fribourg, Société Philosophique — Louvain, Nauwelaerts. 1950. 111 pp. *1155*

Thomas Aq. — On Searching Into God (Super Boetium de Trinitate q. 2). Transl. *V. White* O. P. — Oxford, Blackfriars. 1947. 48 pp. *1156*

Thomas Aq. — The Trinity and the Unicity of the Intellect by St. Thomas Aquinas. (Expositio super Boetium de Trinitate.) Transl. *R. E. Brennan.* — St. Louis, Herder. 1946. v-289 pp. *1157*

Thomas Aq. — De ente et essentia Divi Thomae. Over het wezen en de wezenheid door S. Thomas van Aquino. Ed. *A. M. Van der Mensbrugghe* O. P. — Gent, 45 Prinsenhof. 1941. 171 pp. *1158*

Thomas Aq. — Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens par *M. Roland-Gosselin* [2]. (Bibl. thom. 8.) — Paris, Vrin. 1948. 217 pp. *1159*

Thomas Aq. — L'être et l'essence (De ente et essentia). Trad. *C. Capelle* O. P. — Paris, Vrin. 1947. 94 pp. *1160*

Thomas Aq. — Des lois. Trad. *J. Kälin.* — Fribourg, Egloff ; Paris LUF. 1946. IV-240 pp. *1161*

Thomas Aq. — Catena Aurea. 4 Tom. en 5. — Buenos Aires, Cursos de Cultura Catolica. 1948. *1162*

Thomas Aq. — Des hl. Thomas von Aquino Gebet um heilige Lebensführung (D. Thomae Aquinatis Monita et Preces). — Wien, Herder. 1947. 4 SS. *1163*

Pegis A. C. — Basic Writings of Saint Thomas Aquinas. 2 vol. — New York, Random House. 1945. LIII-1097, XXXI-1179 pp. *1164*

Thomas Aq. — In Aristotelis librum de Anima Commentarium [3]. Ed. *A. Pirotta* O. P. — Torino, Marietti. 1948. *1165*

Thomas Aq. — In Aristotelis libros de Sensu et sensato, de Memoria et Reminiscentia Commentarium [3]. Ed. *R. Spiazzi* O. P. — Torino, Marietti. 1949. *1166*

Thomas Aq. — In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio [2]. Ed. *R. Spiazzi* O. P. — Torino, Marietti. 1949. *1167*

Thomas Aq. — The Commentary of St. Thomas Aquinas on Aristotle's Treatise on the Soul. Bk. I, 1-2 ; Bk. II, 1-13, 24 ; Bk. III, 1-13. Transl. *R. A. Kokaurek.* — St. Paul, College of St. Thomas. 1946. 61 pp. *1168*

Thomas Aq. — The Commentary of St. Thomas Aquinas on Book I of the Physics of Aristotle. Transl. *R. A. Kokaurek.* — St. Paul, College of St. Thomas. 1947. 76 pp. *1169*

Thomas Aq. — Scritti politici. Ed. *A. Passerin d'Entreves.* — Bologna, Zanichelli. 1946. XXXVI-184 pp. *1170*

2. Studien und Kommentare zu den Werken des hl. Thomas.

Bourke V. J. — [*Allgemeines.*] — Introduction of the Work of St. Thomas Aquinas. — New York, Musurgia. 1948. 30 pp. *1171*

Chenu M. D. O. P. — Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin. — Paris, Vrin. 1950. 305 pp. *1172*

Deferrari R. J. - Berri M. J. - McGuiness J. I. O. P. — A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected passages of his other works. Fasc. I. — Washington, Catholic University. 1948. x-262 pp. *1173*

Dondaine A. O. P. — La documentation patristique de S. Thomas. — RScPhTh 29 (1940) 326-327. *1174*

Emmanuela R. S. H. N. — St. Thomas as a Critic. — NewSchol 21 (1947) 303-330. *1175*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La Synthèse Thomiste (Bibliothèque Française de Philosophie). — Paris, Desclée De Brouver. 1947. 733 pp. *1176*

Geenen G. O. P. — De Opvatting en de Houding van den H. Thomas van Aquino bij het Gebruik der Bronnen zijner Theologie. — Bijdragen 4 (1941) 112-147, 224-254. *1177*

Grabmann M. — Die Werke des Hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Dritte stark erweiterte Auflage (Beiträge XXII, 1-2). — Münster i. W., Aschendorff. 1949. XIV-479 SS. *1179*

Halligan N. O. P. — Patristic Schools in the « Summa ». — Thom 7 (1944) 271-322, 505-543. *1180*

Jaeger W. — Humanism an Theology. — Milwaukee, Marquette University. 1943. 87 pp. *1181*

Pegis A. C. — Introduction to St. Thomas Aquinas [2]. — New York, Modern Library. 1948. *1182*

Dondaine H. O. P. — Le « *Contra errores Graecorum* » de S. Thomas et le IIe Livre du « Contra Gentiles ». — RScPhTh 30 (1941-43) 156-162. *1183*

Dondaine A. O. P. — Nicolas de Cotrone et les sources du Contra errores Graecorum de St. Thomas. — DivThom(Fr) 28 (1950) 313-340. *1184*

Glorieux P. — Les *Correctoies*. Essai de mise au point. — RechThéolAM 14 (1947) 287-304. *1185*

Pelster F. S. J. — Das Ur-Correctorium Wilhelms de la Mare. Eine theologische Zensur zu Lehren des hl. Thomas. — Greg 28 (1947) 220. *1186*

Verbeke G. — Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au « *De anima* » d'Aristote. — RPhilLouv 45 (1947) 314-338. *1187*

Granat W. — Le style du thomisme. A propos de « *Ente et essentia* » de S. Thomas d'Aquin. — Roczniki Filozoficzne 1 (1948) 123-137. *1188*

Lach J. — Expositio Thomae de Aquino super decem libros *Ethicorum* Aristotelis. — Bogosl. Smotra 27 (1939) 299-311. *1189*

Spicq C. O. P. — *L'exégèse* de Hebr. 11, 1 par S. Thomas d'Aquin. — RScPhTh 3 (1947) 229-236. *1190*

Vosté J. M. O. P. — S. Thomas Aquinas epistularum S. Pauli interpres. — Angel 19 (1942) 255-276. *1191*

Clare M. V. C. S. C. — Whether Everything That is, Is Good : Marginal Notes on St. Thomas's Exposition of Boethius's « *De Hebdomadibus* ». Laval 3 (1947) 66-76, 177-194. *1192*

Mc Allister J. B. — The Letter of saint Thomas Aquinas De *occultis* operibus naturae ad quemdam militem ultramontanum (Diss.) — Washington, Catholic University Press. 1939. XII-211 pp. *1193*

Lambot C. O. S. B. — *L'office* de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines. — RBén 54 (1942) 61-123. *1194*

Zedler B. H. — The Inner Unity of the *De Potentia*. — MSchool 25 (1948) 91-106. *1195*

Garis P. — Un texte important de S. Thomas d'Aquin (Pot. q. 10 a. 2 ad 2). — RevPhil de la France et de l'Etranger 137 (1947) 203-207. *1196*

Glorieux P. — Où en est la question du *quolibet*? — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 405-414. *1197*

Glorieux P. — Les Quodlibets VII-XI de S. Thomas d'Aquin. — RechThéolAM 13 (1946) 282-303. *1198*

Glorieux P. — Le plus beau Quodlibet de S. Thomas est-il de lui? — Mélanges de science religieuse 3 (1946) 235-268. *1199*

Pelster F. S. J. — Literar-historische Probleme der Quodlibeta des heiligen Thomas von Aquin. — Greg 28 (1947) 78-100 ; 29 (1948) 62-87. *1200*

Burgos y Mazos de M. — Es de Santo Tomás el tratado « *De regimine Principum* » *?* — Anales de la Academia de Ciencias morales y políticas 43 (1935) 369-384 ; 585-594 ; 44 (1936) 41-60. *1201*

Leclercq J. O. S. B. — Un *sermon* inédit de S. Thomas sur la royauté du Christ. — RThom 46 (1946) 152-168. *1202*

Grabmann M. — Der Kommentar eines Wiener Dominikanertheologen aus dem 15. Jahrh. zur *Summa contra Gentiles*. — DivThom(Fr) 21 (1943) 287-306. *1203*

Chenu M. D. O. P. — [*Summa Theol.*] — La première traduction française de la Somme de S. Thomas. — RScPhTh 30 (1941-42) 435-438. *1204*

Colosio I. O. P. — La prima edizione Americana della Somma teologica. — Sap(Bol) 1 (1948) 99-105. *1205*

Erni R. — Die Theolog. Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau. 1. Teil : Von Gott ; 2. Teil : Zu Gott ; 1. Hälfte : Die sittlichen Akte im Allgemeinen ; 2. Hälfte : Die sittlichen Akte im besonderen ; 3. Teil : In Gott durch Christus. — Luzern, Räber. 1947 ff. *1206*

Gervais J. O. M. I. — La place et le sens des questions 12 et 13 dans la « Prima Pars » de la Somme théologique. — RevUnivOtt 19 (1949) 80*-84*. *1207*

Glorieux P. — Pour la chronologie de la Somme. — Mélanges Science religieuse 2 (1945) 59-98. *1208*

Hufnagel A. — Das Geheimnis der Person (Summa Theol. I q. 29 a. 1-3). Übersetzt und erläutert (Anker-Bücherei). — Stuttgart, E. Klett. 1949. 77 SS. *1209*

Lumbreras P. O. P. — De Gratia (I-II qq. 109-114). Praelectiones Scholasticae in secundam partem D. Thomae — Roma, Arnoldo. 1947. 191 pp. *1210*

Mascarucci P. O. P. — Le edizioni della Somma Teologica e l'Edizione Leonina. — Sap(Bol) 1 (1948) 259-271. *1211*

Masnovo A. — Introduzione alla Somma teologica di S. Tommaso. — Brescia, La Scuola. 1947. 128 pp. *1212*

O'Connel M. J. S. J. — St. Thomas an the « Verbum » : an Interpretation. — MSchool 24 (1947) 224-234. *1213*

Pegis A. C. — A Note on S. Thomas, Summa theol. I 44, 1-2. — MedStud 8 (1946) 159-168. *1214*

Pieper J. — Ordnung und Geheimnis. Ein Brevier der Weltweisheit. Aus den Werken des hl. Thomas von Aquin zusammengestellt und verdeutscht. — Zürich, Arche-Verlag. 1946. 176 SS. *1215*

Ruello F. — Les intentions pédagogiques et la méthode de saint Thomas d'Aquin dans la Somme théologique. Les grandes lignes d'un plan de recherches. — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 188-190. *1216*

Ruiz de Montoya D. S. J. — De ignorantia. Comentarii a I-II q. 76. — ArchTGran 8 (1945) 125-237. *1217*

Stakemeier E. — Lehre des Heils [2]. Aus den Werken übertr. u. herausg. — Graz, Styria. 1947. 518 SS. *1218*

Vosté J. M. O. P. — Exegesis Novi Testamenti et Sancti Thomae Summa theologica. — Angel 24 (1947) 3-19. *1219*

Wyser P. O. P. — Der Indexband der Editio Leonina. — DivThom(Fr) 27 (1949) 223-239. *1220*

Chenu M. D. O. P. — La date du commentaire de S. Thomas sur le *De Trinitate* de Boèce. — RScPhTh 30 (1941-42) 432-434. *1221*

Doyle A. I. — A Prayer attributed to St. Thomas Aquinas. — DomStud 1 1948) 229-238. *1222*

2. Die philosophischen und theologischen Strömungen

Peiser W. — *Aristotelianism* and Thomism in Romanic. — NewSchol 16 (1942) 365-392. *1223*

Thomard F. J. — *Augustinisme* et Aristotélisme au XIII[e] siècle. — Année Théol 5 (1944) 442-466. *1224*

D'Amato A. O. P. — L'origine dello Studio domenicano e la Università di *Bologna*. — Sap(Bol) 1 (1948) 387-406. *1225*

Grabmann M. — L'aristotelismo italiano al tempo di Dante con particolare riguardo all' Università di Bologna. — RivFilNeon 38 (1946) 260-277. *1226*

Piana C. O. F. M. — Nuovo contributo allo studio delle correnti dottrinali nell' Università di Bologna nel sec. XIV. — Anton 23 (1948) 221-254. *1227*

Spicq C. O. P. — Pourquoi le moyen âge n'a-t-il pas davantage pratiqué *l'exégèse* littérale ? — RScThTh 30 (1941-42) 169-179. *1228*

Spicq C. O. P. — Le Canon des Livres saints au XIII[e] siècle. — RScRTh 30 (1941-42) 424-431. *1229*

Browe P. S. J. — Die *Judenmission* im Mittelalter und die Päpste. — Rom, Herder. 1942. 325 SS. *1230*

Maritain J. — The Conflict of *Methods* at the End of the Middle Ages. — Thom 3 (1941) 527-538. *1231*

Grabmann M. — [*Moraltheologie.*] — Das Weiterleben und Weiterwirken des moraltheologischen Schrifttums des hl. Thomas von Aquin im Mittelalter. — DivThom(Fr) 25 (1947) 3-28. *1232*

Hoenen P. S. J. — Die Geburt der neuen *Naturwissenschaft* im Mittelalter. Gedanken beim Lesen eines Buches (A. Maier : An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts. Essen 1943). — Greg 28 (1947) 164-172. *1233*

Vignaux P. — *Nominalisme* au XIV[e] siècle (Les Conférences Albert-le-Grand 1948). — Montréal, Inst. d'Etudes Médiévales. 1948. 97 pp. *1234*

Chenu M. D. O. P. — [*Dominikaner.*] -- L'Humanisme et la Réforme au Collège Saint-Jacques de Paris. — Archives d'Histoire Dominicaine 1 (1946) 130-154. *1235*

Creytens R. O. P. — La Galerie des hommes illustres de l'Ordre de Saint-Dominique au monastère royal de Poissy. — Archives d'Histoire Dominicaine 1 (1946) 103-129. *1236*

Féret H. M. O. P. — Vie intellectuelle et vie scolaire dans l'*Ordre des Frères Prêcheurs*. — Archives d'Histoire Dominicaine 1 (1946) 5-37. *1237*

Glorieux P. — La Faculté de théologie de *Paris* et ses principaux docteurs au XIIIe siècle. — Revue d'Hist. de l'Eglise de France 32 (1946) 241-264. *1238*

Féret H. M. O. P. — Théologiens et laïcisation des doctrines *politiques*, de S. Thomas à Guillaume d'Ockham. — Revue d'Hist. de l'Eglise de France 31 (1945) 120-127. *1239*

Soleri G. — Filosofi italiani del Quattrocento. — RivFilN 35 (1943) 187-196. *1240*

Chenu M. D. O. P. — L'équilibre de la scolastique médiévale. — RScPhTh 29 (1940) 304-312. *1241*

Axters S. O. P. — Over « Quaestio disputata » en « Quaestio de Quolibet » in de middelnederlandsche literatuur. — On geestelijk Erf 1 (1943) 31-70. *1242*

Axters St. O. P. — La spiritualité des Pays-Bas. L'evolution d'une doctrine mystique. — Louvain, Nauwelaerts. 1948. 184 pp. *1243*

Grabmann M. — Liber bonus de intellectu ex Cod. lat. 2373 Vindobonnensi editus. — DoctCom 1 (1948) 325-340. *1244*

3. Einzelne Personen

Walz A. O. P. — Der « Rotulus pugillaris » des *Aage* von Dänemark († 1285) im Lichte dominikanischer Theologiepflege. — Anton 20 (1945) 369-400. *1245*

Thomson S. H. — The Works of Magister *Adam* de Bocfeld. — Mediaevalia et Humanistica 2 (1944) 55-87. *1246*

Grabmann M. — Eine dritte Handschrift des Traktates De unitate formae des *Aegidius von Lessines* O. P. — DivThom(Fr) 27 (1948) 331-335. *1247*

Aegidius Rom. — Quaestiones I-XX a fratre *Aegidio* Romano Paduae disputatae in capitulo generali O. E. S. A. 1281. Ed. *G. Bruni*. — Analecta Augustiniana 17 (1939-40) 125-157. *1248*

Aegidius Rom. — Errores philosophorum. Ed. *J. Koch* ; transl. *J. O. Riedel*. — Milwaukee, Marquette University. 1944. LIX-69 pp. *1249*

Bruni G. — Incerti auctoris impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super Primum Sententiarum (Bibliotheca Augustiniana M. A., Series I : Textus Theologici et Philosophici, t. I). — Romae, Typ. Polyglottis Vaticanis. 1942. VIII-106 pp. *1250*

De Blic J. S. J. — L'intellectualisme moral chez deux aristoteliciens de la fin du XIIIe siècle (Gilles de Rome et Godefroid de Fontaines). — Miscellanea Janssen 45-76. *1251*

Pajares S. O. E. S. A. — Egidio Romano. Una controversia actual y la doctrina de su Quodl. I, cuestión 7. — Ciudad de Dios 152 (1936) 8-22. *1252*

Richeldi F. — Il commento di Egidio Romana al libro III delle Sentenze di Pietro Lombardo. — Modena, Tip. « Immacolata Concezione ». 1938. 194 pp. *1253*

Santanastasio G. — Il pensiero politico di Egidio Romano. — Civiltà moderna 11 (1939) 167-200. *1254*

Maier A. — Literarhistorische Notizen über *P. Aureoli*, Durandus und den « Cancellarius » nach der Handschrift Ripoll 77bis in Barcelona. — Greg 29 (1948) 213-252. *1255*

Weinberg J. R. — Nicolaus of *Autrecourt*. A Study in Fourteenth Century Througt. — Princeton, University Press. 1948. IX-242 pp. *1256*

Aguirre y Respaldizza A. — Rogerio *Bacon*. La ciencia positiva en el siglo XIII. — Barcelona, Editorial Labor. 1935. 432 pp. *1257*

Bacon R. — Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. XV. Summa grammatica necnon Summule dialectices. XVI. Communia mathematica Fratris Rogeri. Ed. *R. Steele*. — Oxonii, Clarendon. 1940. XXIV-371 ; XII-162 pp. *1258*

Sutfin E. — Bacon's Opinion of His Predecessars. — NewSchol 18 (1944) 147-184. *1259*

Teetaert A. O. F. M. Cap. — La « Summa de Paenitentia : Quoniam circa Confessiones » du Cardinal *Bérenger* Frédol Senior. — Miscellanea Janssens 567-600. *1260*

D'Amato A. O. P. — *Bombologno* de Musolinis da Bologna. Notizie bio-bibliografiche. — Sap(Bol) 1 (1948) 75-90 ; 232-252. *1261*

Alszeghy Z. S. J. — Abbreviationes *Bonaventurae*. Handschriftliche Auszüge aus dem Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura im Mittelalter. — Greg 28 (1947) 474-510. *1262*

Alszeghy Z. S. J. — Studia Bonaventuriana. — Greg 29 (1948) 142-151. *1263*

Apollinaire P. O. M. Cap. — Saint Bonaventure, Le chantre de Marie. — EtFrancisc 41 (1939) 337-358. *1264*

Piana C. O. F. M. — L'influsso di S. Bonaventura su la Cristologia di Bombologno da Bologna. — Anton 23 (1948) 475-500. *1265*

Veuthey L. O. F. M. Conv. — Scientia et Sapientia in doctrina S. Bonaventurae. — MiscFranc 43 (1943) 1-13. *1266*

Veuthey L. O. F. M. Conv. — S. Bonaventurae philosophia christiana. — Roma, Officium Libri Catholici. 1943. XXIV-315 pp. *1267*

Buridanus J. — Quaestiones super libris quattuor de Caelo et Mundo. Ed. *E. Moody*. — Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America. 1942. XXXV-243 pp. *1268*

Maier A. — Zu Walter *Burleys* Politik-Kommentar. — RechThéolAM 14 (1947) 332-336. *1269*

Kraus J. — Quaestiones de universalibus magistrorum *Crathorn* O. P., Anonymi O. F. M., Joannis Canonici O. F. M. (Opuscula et Textus, Series schol. 18). — Münster, Aschendorff. 1937. 62 SS. *1270*

Curtius E. R. — *Dante* und das lateinische Mittelalter. — Romanische Forschungen 57 (1943) 153-185. *1271*

Grabmann M. — Thomas von Aquin und die Dante-Auslegung. — Deutsches Dante-Jahrbuch (1943) 4-24. *1272*

Grajewski M. O. F. M. — [*Duns Scotus.*] — Scotistic Bibliography of the Last Decade (1929-1939). — FrancStudies 22 (1941) fasc. 1, 73-78; fasc. 2, 55-72; fasc. 3, 71-76; 23 (1942) 61-71, 158-173. *1273*

Gargano N. O. F. M. — La questione cosmogonica e la posizione di Scoto. — Studi francescani 37 (1940) 32-44. *1274*

Saint-Maurice, de, B. — Jean Duns Scot, un docteur des temps nouveaux. — Montréal, Theresien Frères. XIII-315 pp. *1275*

Wolter A. B. — The « Theologism » of Duns Scotus. — FrancStud (1947) 257-273; 367-398. *1276*

Koch J. — Ein neuer *Eckhart*-Fund : Der Sentenzenkommentar. — Forschungen und Fortschritte 19 (1943) 20-23. *1277*

Clasen S. O. F. M. — Tractatus *Gerardi* de Abbatisvilla « Contra adversarium perfectionis christianae ». — ArchFrancHist 31 (1938) 276-329; 32 (1939) 89-200. *1278*

Clasen S. O. F. M. — Die « duplex quaestio » des Gerhard von Abbeville über den Ordenseintritt Jugendlicher. — Anton 22 (1947) 177-200. *1279*

Callus D. A. O. P. — The Date of *Grosseteste*'s Translations and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics. — RechThéolAM 14 (1947) 186-210. *1280*

Callus D. A. O. P. — The « Summa Duacensis » and the Pseudo-Grossetest's « De Anima ». — RechThéolAM 12 (1946) 225-229. *1281*

Callus D. A. O. P. — Philip the Chancellor and the De anima ascribed to Robert Grosseteste. — Mediaeval and Renaissance Studies 1 (1941-43) 105-127. *1282*

Lynch L. E. — The Doctrine of Divine Ideas and Illumination in Robert Grosseteste, Bishof of Lincoln. — MedStud (1941) 161-173. *1283*

Muckle J. T. — The Hexameron of Robert Grosseteste. The First Twelve Chapters of Part Seven. — MedStud 6 (1944) 151-174. *1284*

Thomson H. — The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (1235-1253). — Cambridge, University Press. 1940. xv-302 pp. *1285*

Curvers A. — *Guibert* de Tournai et le Traité de la paix. — Bruxelles, Office de la Publicité. 1944. 82 pp. *1286*

Glorieux P. — Le Tractatus novus de Poenitentia de *Guillaume* d'Auvergne. — Miscellanea Janssen 551-566. *1287*

Gundissalinus D. — The Treatise « De anima » of Dominicus *Gundissalinus.* — Ed. *J. T. Muckle-E. Gilson.* — Mediaeval Studies 2 (1940) 23-103. *1288*

Glorieux P. — Un Maître en théologie de Paris, *Henri Fabri.* — RechThéol AM 15 (1948) 366-368. *1289*

Peeters W. — *Hillel* ben Samuel, philosophe du XIII[e] siècle. — RPhilLouv 44 (1946) 271-290. *1290*

Stegmüller F. — Die endgültige Redaktion des Sentenzenkommentars *Hugos von St. Cher.* — Classica et Mediaevalia 9 (1948) 246-265. *1291*

Callus D. A. O. P. — New Manuscripts of *Kilwardby*'s « Tabulae super Originalia Patrum ». — DomStud 2 (1949) 38-45. *1292*

Zumkeller A. O. E. S. A. — Der Zisterziensertheologe *Konrad von Ebrach* († 1399) im Kampf um Thomas von Aquin. — Cistercienser-Chronik 56 (1949) 1-24. *1293*

Garcias Palau S. — Notas de introducción al estudio de la obras teológicas del beato Ramón *Llull*. — MiscComillas 2 (1944) 203-234. *1294*

Minio-Paluello L. — Guglielmo di *Moerbeke* traduttore della Poetica di Aristotele. — RivFilN 39 (1947) 1-17. *1295*

Minio-Paluello L. — Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des « Météréologiques » et du « De Generatione et Corruptione » d'Aristote. — RPhilLouv 45 (1947) 206-235. *1296*

Boehner Ph. O. F. M. — The Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris contingentibus of William *Ockham* with a Study on the Medieval Problem of a Three-valued Logic. — St. Bonaventura N. Y., St. Bonaventura College. xii-140 pp. *1297*

Boehner Ph. O. F. M. — The Text Tradition of Ockham's Ordinatio. — NewSchol 16 (1942) 203-241. *1298*

Boehner Ph. O. F. M. — The Mediaeval Crisis of Logic and the Author of the « Centiloquium » attributed to Ockham. — FrancStudies 25 (1944) 151-170. *1299*

Boehner Ph. O. F. M. — The Centiloquium attributed to Ockham. — FrancStudies 22 (1941) fasc. 1, 58-72 ; fasc. 2, 35-54 ; fasc. 3, 62-70 ; 23 (1942) 49-60, 146-157, 251-301. *1300*

Feys R. — Guillaume d'Ockham, théoricien de la connaissance. — RPhilLouv 46 (1948) 188-201. *1301*

Guelluy R. — Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham. — Louvain, Nauwelaerts. 1947. xxiv-432 pp. *1302*

Iserloh E. — Um die Echtheit des « Centiloquium ». Ein Beitrag zur Wertung Ockhams und zur Chronologie seiner Werke. — Greg 30 (1949) 78-103, 309-346. *1303*

Maier A. — Ein neues Ockham-Manuskript. Die Originalform der Expositio aurea? — Greg 28 (1947) 101-133. *1304*

Moody E. A. — Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt. — Franc Stud (1947) 113-146. *1305*

Ockham de G. — Opera politica. Ed. *B. L. Manning, H. S. Offler, R. F. Bennett, R. H. Snape*. Vol. I. — Mancunii (Manchester), Typis Universitatis. 1940. viii-374 pp. *1306*

Ockham W. — The « Tractatus de succesivis » attributed to William Ockham. Ed. *Ph. Boehner* O. F. M. — St. Bonaventure (N. Y.), St. Bonaventure College. 1944. xiii-122 pp. *1307*

Picard N. O. F. M. — Notae de loco et momento historico philosophiae Guillelmi de Ockham. — Anton 19 (1944) 87-104. *1308*

Scholz R. — Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico. — Leipzig, Hiersemann. 1944. viii-220 SS. *1309*

Maier A. — Zur handschriftlichen Überlieferung der Quodlibeta des Petrus Johannis *Olivi*. — RechThéolAM 14 (1947) 223-228. *1310*

Boehner Ph. O. F. M. — Eine Quaestio aus dem Sentenzenkommentar des Magisters Nikolaus *Oresme*. — RechThéolAM 14 (1947) 305-328. *1311*

Sage C. — *Paul* Albaro of Cordoba. Studies on his life and writings (Studies in Mediaeval History V). — Washington, Catholic University. 1943. xii-239 pp. *1312*

Knowles D. O. S. B. — Some Aspects of the Carreer of Archbishop *Pecham*. — English hist. Review 57 (1942) 1-18, 178-201. *1313*

Landgraf A. — A Study of the Academic Latitude of *Peter of Capua*. — NSchol 14 (1940) 57-74. *1314*

Martin R. M. O. P. — Oeuvres de *Robert de Melun*. III. Sententiae, vol. I. Texte inédit (Spic. S. Lovan.). — Louvain, Spicilegium S. Lovaniense. 1947 xxi-345 pp. *1315*

Maier A. — Der literarische Nachlaß des *Petrus Rogerii* (Clemens VI.) in der Borghesiana. — RechThéolAM 15 (1948) 332-356. *1316*

Müller J. P. O. S. B. — *Rambert* de Primadizzi de Bologne, Apologeticum veritatis contra corruptorium. Edition critique (Studi e Texti 108). — Città del Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana. 1943. xxxiv-219 pp. *1317*

Preto E. — Un testo inedito : La Summa Theologica di *Rolando* da Cremona. — RivFilN 40 (1948) 45-72. *1318*

Duin J. J. — Les commentaires de *Siger* de Brabant sur la Physique d'Aristote. — RPhilLouv 46 (1948) 463-480. *1319*

Graiff C. A. O. S. B. — Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique. Texte inédit (Philosophes Médiévaux I). — Louvain, Institut Sup. de Philosophie. 1948. xxxii-400 pp. *1320*

Maier A. — Nouvelles Quaestions de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote. — RPhilLouv 44 (1946) 497-513. *1321*

Nardi B. — Sigero di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano. — Roma, Edizioni italiane. 1945. 183 pp. *1322*

Van Steenberghen F. — Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. II : Siger dans l'histoire de l'Aristotélisme (Les Philosophes Belges XIII). — Louvain, Institut Sup. de Philosophie. 1942. viii, 357-760 pp. *1323*

Smalley B. — Two Biblical Commentaries of *Simon of Hinton*. — RechThéolAM 18 (1946) 57-85. *1324*

Smalley B. — Some More Exegetical of Simon of Hinton. — RechThéolAM 15 (1948) 97-106. *1325*

Landgraf A. — Die Quästionen des Cod. Barb. lat. 484. — RechThéolAM 14 (1947) 89-93. *1326*

Ancelet-Hustache J. — Le bienheureux Henri *Suso*. Oeuvres traduites. — Paris, Aubier 1944. 573 pp. *1327*

Suso H. — L'Oeuvre Mystique de Henri Suso. Introduction et trad. par *B. Lavaud* O. P. 3 vol. — Paris, Librairie Universelle de France. 1946. 428 ; 257 ; 173 pp. *1328*

Bizet J. A. — Henri Suso et le declin de la Scolastique. — Paris, Aubier (Editions Montaigne). 1946. 430 pp. *1329*

Glorieux P. — Questions nouvelles de Pierre de *Tarentaise*. — RechThéolAM 14 (1947) 96-106. *1330*

Lottin O. O. S. B. — A propos du Commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise. — RechThéolAM 13 (1946) 86-98. *1331*

Callus D. A. O. P. — An Unknow Commentary of *Thomas Gallus* on the Pseudo-Dionysian. — DomStud 1 (1948-) 59-73. *1334*

Maier A. — Das Quodlibet des *Thomas de Wylton.* — RechThéolAM 14 (1947) 106-110. *1335*

Weiss R. — Notes on the Popularity of the Writings of Nicholas *Trivet* O. P., in Italy During the First Half of the Fourteenth Century. — DomStud 1 (261-265. *1336*

Maier A. — *Wilhelm von Almvicks* Bologneser Quaestionen gegen den Averroismus (1323). — Greg 30 (1949) 265-308. *1337*

Alszeghy Z. S. J. — Eine unbekannte Summa aus dem Mittelalter (Cod. Vat. lat. 4305). — Greg 30 (1949) 521-533. *1338*

Grabmann M. — Die Summa de sacramentis eines deutschen Dominikanertheologen um die Mitte des 15. Jahrhunderts. — HistJb (1940) 65-77. *1339*

D. Vom 15. bis zum 18. Jahrhundert

1. Die philosophischen und theologischen Strömungen

Beltrán de Heredia V. O. P. — La Teología en la Universidad de *Alcalá.* — RevEspT 5 (1945) 497-528. *1340*

Aldama de J. A. S. J. — El perfil teológico de Suárez, y la primera generación cientifica de la *Compañia de Jesús.* — Razón y Fe 138 (1948) 265-284. *1341*

Höffner J. — Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen *Kolonialpolitik* im Goldenen Zeitalter. — Trier, Paulinus-Verlag. 1947. 333 SS. *1342*

Van der Essen L. — L'Université de *Louvain,* 1425-1940. — Bruxelles, Editions Univérsitairs. 1945. 293 pp. *1343*

Batllori M. S. J. — Baltasar Masdeu y el *Neoscolasticismo* Italiano (Palermo 1741 — Mallorca 1820). — Barcelona, Biblioteca Balmesiana. 1944. VIII-86 pp. *1344*

Giacon C. S. J. — La seconda scolastica. Precedenze teoretiche di problemi giuridici. Toledo-Pereira-Fonseca-Molina-Suarez (ArchPhilAloisianum II, 3). — Milano, Bocca. 1946. 330 pp. *1345*

Merl O. O. C. D. — Theologia *Salmanticensis.* Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kurses der spanischen Karmeliten. — Regensburg, Habbel. 1947. 16*-323 SS. *1346*

Beltrân de Heredia V. O. P. — El Convento salmantino de San Esteban en Trento. — CiencTom 75 (1948) 5-54. *1347*

Höpfner J. — *Wirtschaftsethik* im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert (Freiburger Staatswissenschaftl. Schriften 2). — Jena, Fischer. 1941. 172 SS. *1348*

Carro V. D. O. P. — La teología e los teólogos-juristas españoles ante la conquista de America. 2 vol. — Madrid, Consejo Sup. de Investig. Cient. 1948. 458 ; 473 pp. *1349*

2. Einzelne Personen

Báñez D. O. P. — Comentarios ineditos a la Prima secundae de Santo Tomás. Ed. *V. Beltrán de Heredia* O. P. T. II : De vitiis et peccatis (qq. 71-89). — Madrid, Consejo Sup. de Investig. Cient. 1944. 413 pp. *1350*

Walz A. O. P. — [*Bartholomäus.*] — Die Bartholomäusse von Miranda und von Mirandula im 16. Jahrhundert. — Angel 25 (1948) 199-207. *1351*

Giovanni di Napoli. — Tommaso *Campanella* filosofo della restaurazione cattolica. — Padova, Cedam. 1947. VII-539 pp. *1352*

Testa A. — Tommaso Campanella. — Milano. 1941. 327 pp. *1353*

Grabmann M. — Johannes *Capreolus,* der « Princeps Thomistarum » († 7. April 1444) und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule. Ein Gedenkblatt zu seinem fünfhundertjährigen Todestage. — DivThom(Fr) 22 (1944) 85-109, 145-170. *1354*

Balz A. — [*Cartesius.*] — Man : Thomistic and Cartesian. — Review of Religion 11 (1947) 339-380. *1355*

Garin P. — Thèses cartésiennes et thèses thomistes. — Paris, Desclée. s. a. 178 pp. *1356*

Biermann B. O. P. — Der Kampf des Fray Bartolomé de las *Casas* um die Menschenrechte der Indianer. — NOrd 2 (1948) 27-39. *1357*

Sohier A. A. M. — Gilles *Estrix* S. J. (1624-1694). Un important controversiste oublié. — Greg 28 (1947) 236-292. *1358*

Alonso M. S. J. — Notas sobre los traductores toledanos Domingo *Gundisalvo* y Juan Hispano. — AlAnd 8 (1943) 115-188. *1359*

Joannes a St. Thoma. — De certitudine principiorum Theologiae. De Auctoritate Summi Pontificis. — Quebec, Laval University. 1947. 331 pp. *1360*

Maréchal J. S. J. — [*Kant.*] — Le point de départ de la metaphysique. II : Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant. III : La Critique de Kant. IV : Le système chez Kant et les postkantiens. 2e Edit. — Bruxelles, Edition Universelle. 1942-48. *1361*

Pelloux L. — *Leibniz* e Aristotele. — RivFilN 39 (1947) 285-294. *1362*

Cardia G. — La ponzione del De *Lugo* nella dottrina della universale necessità e possibilità della fede. — Cagliari, Pont. Facoltà Teologica Sarda. 1941. 188 pp. *1363*

Hugues Ph. — A History of the Church. Vol. III : The Revolt against the Church : Aquinas to *Luther.* — London, Sheed-Ward. XVI-556 pp. *1364*

García Prieto L. O. S. A. — La Paz y la Guerra. Luis de *Molina* y la Escuela española del siglo XVI en relación con la ciencia y el Derecho Internacional. — Zaragoza. 1944. 262 pp. *1365*

O'Connor W. R. — Molina and Bañez as Interpreters of St. Thomas Aquinas. — NewSchol 21 (1947) 243-259. *1366*

De Andrea M. O. P. — Fede e ragione nel pensiero del *Pomponazzi.* — RivFilNeosc 38 (1946) 278-297. *1367*

Trapé A. O. S. A. — La doctrina de *Seripando* acerca de la concupiscencia. — Ciudad de Dios 158 (1946) 501-533. *1368*

Caffarena J. G. S. J. — [*Suarez.*] — Suárez filósofo. — Ragón y Fe 138 (1948) 137-156. *1369*

Ceñal R. S. J. — Alejandro de Alejandria : Su influjo en la metafisica de Suárez. — Pens 4 (1948) 91*-122*. *1370*

Cereceda F. S. J. — Formas renacientes en la producción cientifica suareciana. — Razón y Fe 133 (1948) 111-136. *1371*

Dalmáu J. M. S. J. — Suárez teologo. — Razón y Fe 138 (1948) 157-186. *1372*

De Vries J. S. J. — Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus. — Schol 24 (1949) 321-344. *1373*

Elorduy E. S. J. — La predestinación en Suárez. Controversias con Vázquez, Salas y Lesio. — ArchTGran 10 (1947) 5-152. *1374*

Fabro C. C. P. S. — Una fonte antitomista della Metafisia Suareziana. — DivThom(Pi) 50 (1947) 57-68. *1375*

García Martinez F. — Principios diferenciales de la metafísica Suareziana frente al Tomismo tradicionál. — Pens 4 (1948) 11*-30*. *1376*

Guerrero E. S. J. — El « François Suárez » de Léon Mahieu. — Razón y Fe 138 (1948) 313-352. *1377*

Iriarte J. S. J. — La proyección sobre Europa de una gran Metafísica, o Suárez en la Filosofía de los dias del Barroco. — Razón y Fe 138 (1948) 229-264. *1378*

Iturrioz J. S. J. — Bibliografía Suareciana. — Pens 4 (1948) 603*-638*. *1379*

Iturrioz J. S. J. — Fuentes de la metafísica de Suárez. — Pens 4 (1948) 31*-89*. *1380*

Suarez F. — Francisco Suárez en el IV Centenario de su nacimiento. — Madrid, Revista « Estudios Eclesiasticos ». 1948. pp. 147-692. *1381*

Theeuros P. — Jean de *Turrecremata.* Les relations entre l'Eglise et le pouvoir civil d'après un théologien du XVe siècle. — L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime (Louvain, Bibl. de l'Université, 1943) 135-178. *1382*

Beltrân de Heredia V. O. P. [*Vitoria.*] — Orientación humanista de la teología vitoriana. — CiencTom 72 (1947) 7-27. *1383*

Carro V. D. O. P. — Los fundamentos téologico-jurídicos de los doctrinas de Vitoria. — CiencTom 72 (1947) 95-122. *1384*

Derisi O. N. — La contribución teológico-filosófico del P. Francisco de Vitoria. — Sap(Cu) 1 (1947). *1385*

García Arias L. — Los jusinternacionalistas clásicos extranjeros del siglo XVII que citan a Francisco de Vitoria. — CiencTom 72 (1947) 151-169. *1386*

González R. C. O. P. — Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico. — Buenos Aires, Institución Cultura Española. 1946. xxviii-237 pp. *1387*

Gonzalez R. C. O. P. — Contribución al estudio de la bibliografía vitoriana. — CiencTom 72 (1947) 192-198. *1388*

Juan de Jesus Maria O. C. D. — Francisco de Vitoria, conciliarista? — EphCarm 1 (1947) 103-147. *1389*

Manser G. M. O. P. — Franz von Vitoria O. P., ein Pionier des modernen Völkerrechts. — DivThom(Fr) 22 (1944) 129-144. *1390*

Miralles M. G. O. P. — Vitoria forjador y maestro de la Hispanidad. — CiencTom 72 (1947) 170-191. *1391*

Robledo A. G. — Politeia de Vitoria. — Mexico City, Edit. de la Universidad National. 1940. 165 pp. *1392*

Urdânoz T. O. P. — Estudios Etico-Jurídicos en torno a Vitoria. Dos ensayos sobre su doctrina en el cuarto centenario del maestro salmantino (1492-1546). Extracto « La Ciencia Tomista ». — Salamanca, S. Esteban. 1947. 112 pp. *1393*

E. Die Gegenwart (19. und 20. Jahrhundert)

1. Die Bedeutung des hl. Thomas für die Gegenwart

Abranches C. — S. Tomás e nosso tempo. — RevPortugFil 3 (1947) 227-42. *1394*

Bartolomei T. — San Tommaso d'Aquino alla luce della critica moderna. 2 vol. — Napoli, Rondinella. 1939-1940. xv-656 pp. *1395*

Brocklehurst M. O. P. — The « Summa Theologiae » and Modern Ethical Thougt. — DomStud 1 (1948) 195-. *1396*

Carlini A. — S. Tommaso e il pensiero moderno. — Giornale di metafisica 2 (1947) 1-13. *1397*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Le thomisme et sa puissance d'assimilation. — Noesis 1 (1946) 368-326. *1398*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Essenza e attualità del Tomismo. — Brescia, La Scuola. 1947. 104 pp. *1399*

Giacon C. — Intorno alla vitalità del Tomismo. — Giornale di Metafisica 1 (1946) 421-423. *1400*

Giavarini D. F. — Accuse a S. Tommaso d'Aquino di Anastasio Filocalo sulla Rivista « Palestro del Clero » di Rovigo. — Padova, Tip. del Seminario. 1945. 100 pp. *1401*

Grabmann M. — Das Immerwährende in der theologischen Methode des hl. Thomas von Aquin. — Klerusblatt (1942) Nr. 51-52. *1402*

Luyten N. M. O. P. — Thomistische Philosophie — heute. — Studia Philospohica 9 (1949) 130-141. *1403*

Marcotte E. — De S. Thomas à nos manuels. — RevUnivOtt 16 (1946) 154*-174*. *1404*

Maréchal Ch. — La Mennais, Descartes et S. Thomas. — RevPhil de la France et de l'Etranger 137 (1947) 443-451. *1405*

Maritain J. — Thomas van Aquino en zijn betekenis voor onze tijd. Ndl. *G. Steffens*. — Brussel-Amsterdam, De Kinkhoren. 1947. 196 pp. *1406*

Pita E. B. — Momentos de la Filosofia perenne. — Estudios (Buenios Aires) 73 (1945) 19-23, 100-105, 198-205, 292-296, 418-423 ; 74 (1945) 243-247 ; 75 (1946) 58-62, 327-333. *1407*

Pius PP. XII. — De S. Thoma Aquinate catholicarum omnium scholarum Patrono, deque S. Alberto Magno physicarum disciplinarum cultorum Praestite nuper dato. — DivThom(Fr) 20 (1942) 112-115. *1408*

Pius PP. XII. — Allocutio ad Patres delegatos ad Capitulum generale Ordinis Fratrum Praedicatorum. — Acta Apost. Sedis 38 (1946) 385-389. *1409*

Quiles I. — El Tomismo y las necesidades modernas. — Estudios (Buenos Aires) 73 (1945) 11-18. *1410*

Smith I. O. P. — Aquinas and Some American Freedoms. — NewSchol 21 (1947) 103-153. *1411*

2. Die philosophischen und theologischen Strömungen

Arata C. — Per il ritorno della metafisica. — RivFilN 40 (1948) 134-153. *1412*

Chaix-Ruy J. — Augustinisme et Thomisme dans la pensée italienne contemporaine. — RThom 47 (1947) 605-616. *1413*

Chenu M. D. O. P. — Aux origines de la « Science moderne ». — RScPhTh 29 (1940) 206-212. *1414*

D'Amore B. O. P. — Scienza e filosofia nei contemporanei neoscolastici. — Sap(Bol) 1 (1948) 167-185. *1415*

Davis H. F. — Thomism and the Unity of Christian Thougt. — DomStud 1 (1948) 99-112. *1416*

Dezza P. S. J. — Il neotomismo. — Acta 9 (1942-43) 7-24. *1417*

Dezza P. S. J. — I neotomisti italiani del XIX secolo. Filosofia morale. — Milano, Bocca. 1944. 291 pp. *1418*

Fleckenstein J. O. — Scholastik, Barock, Exakte Wissenschaften (Christ Heute, 7. H.). — Einsiedeln, Johannes-Verlag. 1949. 72 SS. *1419*

Garilli G. — San Tommaso e il pensiero giuridico italiano contemporaneo. — Noesis 1 (1946) 181-198. *1420*

Grabmann M. — Der Anteil des Dominikanerordens an der Entstehung und Entwicklung der Neuscholastik im 19. Jahrhundert. — NOrd 2 1948) 98-112. *1421*

Hocedez E. S. J. — Histoire de la Théologie au XIXe siècle. Tome I : Décadence et réveil de la théologie (1800-31). Tome III : Le Règne de Léon XIII (1878-1903). — Louvain, L'Edition Universelle. 1947-49. 289 ; 449 pp. *1422*

Olgiati F. — Alle origini del Neotomismo italiano. — RivFilN 37 (1945) 136-140. *1423*

Riva C. — Sviluppi del Neotomismo. — RivRosmin 42 (1948) 32-35. *1424*

Ryan J. K. — The Reputation of St. Thomas Aquinas among English Protestant Thinkers of the Seventheenth Century. — NewSchol 22 (1948) 1-33, 126-208. *1425*

Scimè S. S. J. — Il trionfo dell'Ontologismo in Sicilia : Giuseppe Romano (1810-1878). — Mazara, Società Editr. Siciliana. 1949. 267 pp. *1426*

3. Einzelne Personen

Maritain J. — De *Bergson* à Thomas d'Aquin. — Paris, Hermann. 1947. 336 pp. *1427*

Coppens J. — L'enseignement et l'oeuvre théologique de M. le chanoine *Bittremieux.* — EphThLov 23 (1947) 329-377. *1428*

Gilson E. — Franz *Brentano's* Interpretation of Mediaeval Philosophy. — MedStud (1939) 1-10. *1429*

Grabmann M. — Heinrich *Denifle* O. P. und Kardinal Franz *Ehrle* S. J. — PhJb 56 (1946) 9-26. *1430*

Levie J. S. J. — In Memoriam. Le Père Joseph de *Ghellinck* d'Elseghem J. J. — NouvRTh 82 (1950) 158-173. *1430a*

Häfele G. M. O. P. — Protonotar Dr. Martin *Grabmann.* In Piam Memoriam. — DivThom(Fr) 27 (1949) 1-2. *1431*

Ott L. — Martin Grabmann. Zum Gedächtnis. — Eichstätt, Brönner-Daentler. 1949. 38 SS. *1432*

Ott L. — Martin Grabmann und seine Verdienste um die Thomasforschung. — DivThom(Fr) 27 (1949) 129-153. *1433*

Häfele G. M. O. P. — Dr. P. Gallus M. *Manser* O. P. Fortis in Fide. — DivThom(Fr) 28 (1950) 1-2. *1434*

Wyser P. O. P. — In memoriam. Universitätsprofessor Dr. P. Gallus Manser (1866-1950). — Civitas 5 (1950) 397-412. *1435*

Harnett J. J. — Desiré Joseph *Mercier* and the New-Scholastic Revival. — NewSchol 18 (1944) 303-333. *1436*

Eborowicz W. — Konstanty *Michalski* comme philosophe. — Roczniki Filozoficzne 1 (1948) 250-269. *1437*

Stanghetti G. — Da S. Tommaso a *M. Planck.* — Acta 9 (1942-43) 53-84. *1438*

Wittmann M. — Albert *Stöckl* als Ethiker in seiner geschichtlichen Stellung. — PhJb 58 (1948) 106-120. *1439*

Grabmann M. — Maurice *de Wulf.* Das Institut Supérieur de Philosophie an der Universität Löwen und die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik. — PhJb 57 (1947) 1-11. *1440*

Van Steenberghen F. — Maurice de Wulf, historien de la philosophie médiévale. — RPhilLouv 46 (1948) 421-447. *1441*

Personenregister zur Thomistischen Literaturschau

Jahrgänge 1949 und 1950 (nn. 1-1441)

Abkürzungen zur Thomistischen Literaturschau

Acta = Acta Pontificiae Academiae S. Thomae Aq. et religionis catholicae
AlAnd = Al-Andalus
AmerEcclRev = American Ecclesiastical Review
AnalGreg = Analecta Gregoriana
AnalOP = Analecta Ordinis Praedicatorum
AnalSTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Angel = Angelicum
Anton = Antonianum
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchFPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum
ArchGPh = Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie
ArchHistDoctr = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
ArchPh = Archives de Philosophie
ArchSystPh = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie
ArchTGran = Archivo Teológico Granadino
Beiträge = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BenedMschr = Benediktinische Monatsschrift
BiblThom = Bibliothèque Thomiste
Bijdragen = Bijdragen van de philosophische en theologische faculteiten der Nederlandschen Jezuieten
BullInstCathPar = Bulletin de l'institut catholique de Paris
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
CollMechl = Collectanea Mechliniensia
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DomStud = Dominican Studies
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EstEcl = Estudios Eclesiasticos
EstFrancisc = Estudios Franciscanos
Et = Etudes
EtHistLittDoctr = Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII[e] siècle
EtFrancisc = Etudes Franciscaines
EtPhilMéd = Etudes de philosophie médiévale
FrancStud = Franciscan Studies
FranzStud = Franziskanische Studien
GlorD = Gloria Dei
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
HomPastRev = The Homiletic and Pastoral Review
JThStud = The Journal of Theological Studies
MedStud = Mediaeval Studies
MemDom = Memorie Domenicane
MiscFranc = Miscellanea Francescana
MSchool = The Modern Schoolman
NewSchol = The New Scholasticism
NOrd = Neue Ordnung
NouvRTh = Nouvelle Revue Théologique
NovVet = Nova et Vetera (Freiburg)
PastBon = Pastor Bonus
Pens = Pensamiento
PhJb = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
Phil = Philosophia
PublInstEtMedOtt = Publications de l'institut d'études médiévales d'Ottawa
RApol = Revue Apologétique
RAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RBén = Revue Bénédictine
RBibl = Revue Biblique
RechScRel = Recherches de science religieuse
RechThéolAM = Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RevEspT = Revista Española de Teología
RevFil = Revista de Filosofia
RHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RHistFrancisc = Revue d'Histoire Franciscaine
RHistPhRel = Revue d'histoire et de phliosophie religieuse
RMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RPhilLouv = Revue Philosophique de Louvain
RPh = Revue de Philosophie
RScPhTh = Revue des sciences philosophiques et théologiques
RScRel = Revue de sciences religieuses
RThom = Revue Thomiste
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne)
RUnOtt = Revue de l'Université d'Ottawa
RivFilN = Rivista di Filosofia neoscolastica
RivRosm = Rivista Rosminiana
Sal = Salesianum
Sap(Bol) = Sapienza (Bologna)
Sap(Plat) = Sapientia (La Plata)
SchwRdsch = Schweizerische Rundschau
Schol = Scholastik
ScuolCatt = La Scuola Cattolica
StudAns = Studia Anselmiana
StudCath = Studia Catholica
StudFrib = Studia Friburgensia
StZt = Stimmen der Zeit
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThQschr = Theologische Quartalschrift
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
Thom = The Thomist
TPhil = Tijdschrift voor Philosophie
ThomStud = Thomistische Studien
ThR = Theologische Revue
Trad = Traditio
VidaS = Vida Sobrenatural
VieSp = Vie Spirituelle
VieInt = Vie Intellectuelle
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAszMyst = Zeitschrift für Aszese und Mystik
ZDtKPh = Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie


GTU Library
3 2400 00273 9369